BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

1913

CINQUIÈME SÉRIE. — TOME V

(15)

ALMA COLLEGE
P.
LIBRARY
BLE
Alma, California

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : 31, Rue de la Fonderie

TOULOUSE

29193

LA RELIGION DE YAHWÉ ET L'OCCUPATION DE CANAAN

(*Suite et fin* (1))

III. — Les yahwéistes aux prises avec la religion de Canaan

L'entrée et l'établissement des Hébreux en Canaan allaient mettre la religion de Yahwè en contact et en rivalité avec la religion des Baals et des Ashèrâs. La lutte des deux peuples entraînerait un conflit de leurs dieux, et si leurs armes se mesureraient près de deux siècles durant en de grandes batailles ou de légers engagements, leurs idées, leurs traditions, leurs mœurs, leurs rites, leurs aspirations s'affronteraient aussi pour une guerre morale qui, comme l'autre, voulait être sans quartier. Dans la réalité, elles ne le furent pas plus l'une que l'autre. Ni les Cananéens ne disparurent tout à fait de leur pays, conquis et occupé par les Hébreux, ni le yahwéisme ne parvint à étouffer complètement la religion adverse. Imparfaite sur ces deux terrains, la victoire ne pouvait aller sans de nombreuses et regrettables compromissions.

(1) Voir *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1912, p. 49 et suiv. Pour éviter l'encombrement des références dans un essai synthétique qui n'est guère que la mise en œuvre des données scripturaires, je supposerai le lecteur à peu près familiarisé avec les livres de Josué (I-XII), des Juges, et les premiers chapitres de I Samuel. Il ne s'agit ici que de la période des Juges, période de transition entre le séjour au désert et l'établissement de la royauté, période de troubles, par conséquent, où il ne faut pas être surpris de voir la religion révélée subir un fléchissement dans beaucoup d'esprits et n'atteindre pas encore le niveau où la porteront les prophètes et autres saints personnages des époques suivantes.

Je rappelle en outre que, me proposant d'esquisser l'histoire du yahwéisme, je me borne à rechercher et à décrire les faits dans leur réalité matérielle, dans leur aspect concret. Cela n'est pas méconnaître le caractère divin du yahwéisme. Il est, au contraire, toujours affirmé dans cette étude aussi bien pour les origines, à cause de la révélation faite à Moïse, que pour l'ensemble de l'histoire, à cause de l'assistance providentielle qui présida au perfectionnement progressif de cette révélation. Seulement, le principe divin qui animait la vie religieuse des Hébreux fidèles, s'est manifesté sous des formes appropriées au *temps* : — trente siècles séparent la période des Juges de l'époque présente, — et appropriées au *peuple* choisi : — un groupe de sémites seminomades en voie de devenir sédentaires. Dans ces conditions, l'historien qui décrit les apparences sensibles doit s'efforcer de restituer des mœurs et un âge fort différents des nôtres, et ses restitutions, surtout si elles sont exactes, peuvent paraître étranges et choquantes aux esprits peu habitués ou peu enclins à sortir d'eux-mêmes. Mais, ce point de vue historique étant accepté, s'il est difficile et délicat de s'y maintenir, il y a aussi, de nos jours surtout, intérêt et profit à essayer de s'y placer.

Aussi, surtout à partir du moment où l'on dut se résoudre à envisager ces succès incomplets comme impossibles à dépasser, les yahwéistes fervents qui parlaient ou écrivaient sur la conquête de Canaan, exprimaient-ils de manière assez courante un même regret : c'était que les Hébreux conquérants n'eussent pas radicalement exterminé les Cananéens, renversé leurs autels et leurs *maççêbhâs*, brûlé leurs *ashêrâs* et leurs arbres sacrés, ruiné leurs temples, ravagé leurs hauts-lieux, égorgé leurs hiérodules et leurs prêtres, mis, en un mot, la terre cananéenne à feu et à sang pour faire table rase du passé et inaugurer sur ces ruines un nouvel ordre de choses, le règne incontesté de Yahwè (1). Pour ces rigoristes, leurs devanciers n'avaient pas seulement fait montre d'une impardonnable pitié; ils avaient, de plus, commis une faute religieuse des plus graves et dont les irréparables conséquences devaient peser lourdement sur tout l'avenir du yahwéisme.

Ils raisonnaient fort juste. La conquête de Canaan, en effet, accomplie sur l'ordre de Yahwè et avec son aide était une conquête religieuse; les combats qu'il avait fallu livrer n'étaient que les épisodes d'une guerre sainte; sur la terre de Canaan purifiée de tout son passé païen, c'était désormais le Dieu des Hébreux qui, seul, devait dominer. Or, ce Dieu, il ne réclamait et n'acceptait les adorations que de son peuple; aucune autre nation (2), et la nation cananéenne moins que toute autre, ne pouvait, selon les idées d'alors, le revendiquer pour son protecteur et prétendre lui offrir un culte. Aussi ne venait-il à l'esprit de personne que l'on eût à faire entrer les Cananéens en masse dans la religion de Yahwè. Ces conversions nationales étaient étrangères aux croyances partout en vigueur et à la conception générale de la religion comme patrimoine exclusif de chaque peuple. Les guerres, toujours religieuses par quelque côté, n'avaient jamais leur cause dans le prosélytisme; elles ne servaient qu'à mettre en lumière la supériorité du dieu vainqueur sur le dieu vaincu, à obliger celui-ci à céder à l'autre une portion ou la totalité de son territoire, à élargir le domaine où le peuple le plus fort élèverait des autels à son propre dieu; le peuple battu n'avait qu'à disparaître avec le sien, exterminé, dispersé ou asservi, selon la rigueur des mœurs, les conditions de la guerre et l'intérêt du vainqueur. Quand cet étroit point de vue fut dépassé et que les hommes crurent à la religion universelle, on vit des conquérants, Mahomet et ses califes, par exemple, propager leurs croyances avec des armes moins inoffensives sinon plus heureuses que la persuasion. Sûrement Josué et ses successeurs, dont les mœurs étaient encore plus rudes que celles de ces violents apôtres, n'eussent pas

(1) Cette manière de voir est exposée avec éloquence dans Deut., VII.
(2) Comme nation, cela s'entend, car des individus, on le verra plus bas, s'affilièrent vers cette époque à la religion du peuple choisi.

hésité à recourir à de semblables procédés s'ils avaient cru pouvoir attacher ainsi de nouveaux fidèles à leur Dieu. Mais ils ne le pouvaient pas. Yahwè, « le Dieu d'Israël », n'attendait un culte exclusif que de son peuple choisi. Les autres, qui ne lui appartenaient pas à ce titre, n'avaient qu'à disparaître devant lui. Aussi, en les combattant, on ne devait pas leur dire : « Yahwè ou la mort », mais « Place à Israël et à Yahwè son Dieu ».

A la vérité, ce jugement rétrospectif sur ce qu'aurait dû être la conquête s'inspirait d'une vue tout idéale et il faisait à peu près abstraction des obstacles où l'on s'était alors heurté et des échecs qu'il avait fallu enregistrer. Les conquérants, en effet, n'avaient pas été des hommes de peu de foi; leurs convictions étaient toutes pénétrées de cet enthousiasme religieux qui animait leurs juges tardifs, mais, comme il arrive toujours, ils n'avaient réussi qu'à réaliser imparfaitement leurs idées dans leurs œuvres. Les plus ardents d'entre eux, impuissants à exécuter tout ce qu'ils auraient dû et voulu, s'étaient résignés à faire ce qu'ils avaient pu. Ils n'avaient pas balancé pour verser le sang à flots et pour livrer les villes aux flammes, dès qu'ils avaient jugé nécessaire de recourir au massacre religieux du *khérém* pour venir à bout d'une résistance acharnée. Mais quand les populations terrifiées venaient au-devant de leurs désirs et se livraient à merci, elles et leurs biens, quand elles leur offraient une alliance tout à leur honneur et qui les dispensait d'avoir à recourir contre elles à la chance des armes, ils avaient jugé pratiquement meilleur de ne pas provoquer par des procédés sanguinaires le soulèvement d'habitants déjà soumis d'avance et qui leur rendraient tant de services comme alliés, comme serfs, comme esclaves. Du reste, si les pauvres gens de la Montagne tombèrent assez vite sous leur autorité, les Cananéens des plaines et ceux de la Galilée leur résistèrent avec succès; bien loin de les écraser, c'est eux qui eurent à en subir les coups, et, ne pouvant les massacrer, ils se bornèrent à être patients, serviables, insinuants pour échapper eux-mêmes à l'extermination (1).

Ainsi, et quelles qu'aient été les causes matérielles de cet échec partiel que censurait impitoyablement un yahwéisme rigide, la conquête n'avait débarrassé Canaan ni de ses habitants, ni de sa civilisation, ni de ses sanctuaires, ni de ses dieux. En s'y installant à demeure, les Hébreux ne pourraient donc plus se développer exclusivement selon la ligne de leurs traditions particulières, comme cela leur avait été possible dans l'isolement moins incomplet de la vie nomade. Désor-

(1) Sur les échecs subis par les Hébreux lors de l'occupation de Canaan, il faut lire surtout le premier chapitre des Juges. On y remarquera que si, dans le centre, les Cananéens demeuraient au milieu des Benè-Israël, dans le nord, c'étaient, au contraire, les Benè-Israël qui demeuraient au milieu des Cananéens. Ce renversement des termes est des plus instructifs.

mais, ils vivront dans un milieu qui leur est nouveau, étranger, contraire. Ils en subiront inévitablement l'influence, ils s'y adapteront, ils s'en approprieront le genre de vie, puisque telle est la revanche habituelle de la civilisation sur la brutalité des armes. L'extraordinaire, c'est qu'ils s'y soient conservés et que, en dépit de transformations, les unes extérieures, les autres plus profondes, — ce sera le sujet de la première partie, — leur Dieu, leur religion, leurs aspirations nationales aient toujours pu se maintenir indemnes de retouches essentielles et rallier à leur conception traditionnelle un groupe suffisant de fidèles incorruptibles, — ce sera le sujet de la seconde.

⁂

Tant qu'on avait été au désert, dans un isolement relatif des autres peuples et des exemples regrettables qu'ils pouvaient donner, on s'était maintenu dans une ferveur à peu près générale qui ne se renouvellerait plus jamais et qui, pour cela même, provoquait l'admiration des âges suivants. Ce n'est pas à dire, toutefois, que l'on n'eût eu alors rien à se reprocher : il s'était produit maintes révoltes contre Yahwè et contre Moïse; certains devoirs de première importance comme la circoncision (1), marque nécessaire de l'appartenance à Yahwè, avaient été négligés. Mais, dans l'ensemble, le yahwéisme était demeuré dans la voie où Moïse l'avait engagé. Il n'en devait plus être ainsi après le contact pris avec Canaan. Aux négligences et à l'entêtement vinrent bientôt s'ajouter des transgressions plus explicites des prescriptions yahwéistes, et le peuple, dans une proportion notable, encore que malaisée à évaluer, y céda assez vite à l'influence et à la séduction impérieuses ou discrètes de la religion cananéenne. Tantôt ce fut pour embrasser franchement ses pratiques; car l'idolâtrie commença dès lors à faire des victimes parmi les Hébreux, surtout dans les cantons où ceux-ci, se mêlant par des alliances politiques et par des mariages avec les survivants de la population païenne, se trouvaient amenés à participer à leur culte. Tantôt ce fut pour se laisser entraîner à rapprocher les idées et les pratiques propres au yahwéisme de ce que pensait et faisait le Cananéen, et alors, sans renier Yahwè, — apostasie qui, en fait, dut être assez rare puisqu'elle eût impliqué le renoncement à la qualité d'Hébreu, — on était tenté de le servir comme les Baals et les Ashêràs l'étaient dans la religion de Canaan (2).

(1) Cette omission, entre plusieurs autres, doit apprendre à ne pas se représenter l'histoire religieuse des Hébreux comme calquée sur les codes et prescriptions renfermés dans notre Pentateuque. La conduite de ce peuple était, dans la réalité, fort souvent en opposition avec sa loi, et très au-dessous de l'image idéale qu'on s'en trace parfois uniquement d'après les ordonnances mosaïques. On rétablirait vite la vérité historique en lisant d'un peu plus près les livres des Juges, de Samuel et des Rois, ainsi que les écrits des prophètes.

(2) Il importe de distinguer nettement l'idolâtrie proprement dite du

Pour les Hébreux, en effet, cette religion se parait de toute la supériorité qui s'attachait à la terre de Canaan et à ce qu'elle contenait, cette terre de leurs désirs et de la promesse, de la fertilité édénique et de la vie heureuse, que, du désert, le mirage de la cupidité leur montrait au loin « ruisselante de lait et de miel ». La réalité, quand ils la virent de près, n'atteignait pas tout à fait ce qu'ils avaient rêvé, et la survivance de beaucoup de Cananéens hostiles mêlait quelques raisons d'inquiétude à leur joie. Néanmoins, ils se laissaient aller à l'orgueil de leur convoitise assouvie; ils se sentaient grandis, haussés au-dessus de leur ancienne condition, et, entrant la tête haute dans leur bien, visant à ne point paraître inférieurs aux agriculteurs aisés et aux riches marchands qu'ils venaient de déposséder, ils étaient portés à reproduire, avec une bonne volonté appliquée, des manières qu'ils réputaient fines et distinguées, des mœurs empreintes d'une facilité attirante. La religion ne participait pas seulement à cette séduction du bon ton; elle frappait de plus par un déploiement de rites brillants et imposants. Tout s'y colorait du mérite de la nouveauté et du mérite non moins impressionnant de l'aisance qui présidait à ces cérémonies apparemment si compliquées; le culte se montrait varié, riche, entraînant, pénétré d'une joie expansive ou s'enveloppant, au contraire, d'une sombre ferveur, et, par contraste avec la simplicité austère du rituel yahwéiste, invitait à voir en celui-ci quelque chose d'étriqué et de mesquin. Au surplus, pour des hommes qui découvraient la religion à la base de toute prospérité, n'y avait-il pas quelque raison de penser que les Baals et les Ashêrâs devaient n'être pas totalement impuissants, puisque c'était d'eux que les Cananéens tenaient jusqu'ici la richesse qu'on leur avait si longtemps enviée et qu'on venait de leur ravir? Puisque leurs fidèles n'avaient pas complètement disparu, les divinités cananéennes n'auraient-elles pas gardé, elles aussi, un reste d'autorité sur leur ancien domaine? Serait-on sage à les oublier tout à fait? Enfin, à toutes ces sollicitations adressées à l'esprit religieux des conquérants s'ajoutait la séduction des Ashêrâs qui prêtaient à la religion de Canaan le charme de leur grâce accueillante et l'attrait de leur culte voluptueux; par là, cette religion répondait à l'appel instinctif des sens et leur offrait ce qui manquait le plus à la religion de Yahwè.

Ajoutons à ces impressions obscures ou troublantes que, jusque parmi les Hébreux les plus fidèles, pouvait naître, en un tel milieu, une certaine émulation dans le service matériel de leur Dieu. La prospérité et la richesse enfin venues multipliaient les élans de leur recon-

yahwéisme à culte idolâtre. Dans la première, on sert les faux dieux seuls ou en même temps que Yahwè; dans le second, on n'honore que Yahwè, mais par des rites empruntés à l'idolâtrie. Les écrivains inspirés, Osée surtout, confondent assez couramment ces deux fautes de gravité différente, mais aussi abominables l'une que l'autre pour leur esprit pénétré de foi.

naissance; la vue de la générosité des païens stimulait la leur; ils n'auraient pas voulu que leur culte à eux semblât si réservé et si parcimonieux par comparaison avec celui des infidèles. Sous l'impulsion de ce zèle leur bonne foi finissait par se laisser surprendre. A force de voir les rites cananéens, leur promptitude au scandale s'émoussait et leurs scrupules s'effarouchaient moins vite; ils en venaient à dépouiller ces gestes de leur signification païenne, à n'y plus découvrir qu'une signification religieuse indéterminée. Finalement, ils les laissaient s'insinuer dans les cérémonies yahwéistes, d'où, une fois reçus et implantés, on ne pouvait plus les extirper, à supposer, du reste, que l'idée tardive de l'essayer fût venue.

Le fléchissement religieux que pouvaient entraîner dans la masse des Hébreux ces diverses causes de séduction et d'erreur, ne devait pas tarder à se produire. Le groupe principal de leurs hordes migratrices n'était encore que dans les plaines de Moab, à l'est du Jourdain, et l'on y comptait déjà des adorateurs du Baal de Peôr, dont le culte licencieux exerça dans leurs rangs les plus honteux ravages. Ce fut pis encore, une fois le contact bien établi avec Canaan; la période des Juges, qui brilla d'éclatants faits d'armes, fut marquée par de nombreuses fautes religieuses, et dès lors le yahwéisme populaire, se déformant sous l'action du milieu et des usages cananéens, allait laisser s'alanguir la vigueur de son caractère antique et se rapprocherait, par une assimilation trop explicable, des formes extérieures de la religion des Baals.

Cette déchéance ne doit pas, toutefois, être envisagée comme tout d'un coup générale et complète. On serait induit à le croire en lisant certains critiques qui, par un sacrifice excessif au besoin de synthèse, reportent à la présente période tout ce que les écrits postérieurs et notamment les poésies des prophètes contiennent de détails et d'allusions relatifs à l'influence des cultes cananéens sur la religion de Yahwè. Il y a là un raccourci commode, mais fâcheux pour la vérité historique. Sans doute on peut croire avec vraisemblance que les transformations qui caractériseront le yahwéisme populaire au temps d'Osée ou de Jérémie commençaient déjà à s'opérer du temps des Juges. Mais elles n'étaient, et de beaucoup, ni aussi apparentes ni aussi générales que plus tard. Les conditions historiques s'y opposaient : le souvenir des luttes passées, l'âpreté des luttes présentes maintenaient encore debout, entre Hébreux et Cananéens, une barrière d'antipathie et de haine; la fusion des deux peuples que tant de raisons expliqueraient et favoriseraient par ailleurs, en était gênée; l'acceptation inconsciente des pratiques condamnables, retardée. Aussi à se tenir aux textes qui nous parlent de cette époque et aux aperçus qu'ils peuvent ouvrir, à défaut d'indications précises, l'on se convainc sans peine, d'abord, que les défaillances les plus marquées de ces temps troublés furent

en réalité de l'idolâtrie pure et simple, c'est-à-dire une participation coupable aux rites cananéens; puis, que le glissement du yahwéisme de la masse vers la religion des Baals, qui était alors assurément commencé, se faisait d'une allure encore lente qui ne pouvait laisser présager à quelle chute il aboutirait; et, enfin, que l'époque de la royauté, avec le bouleversement des mœurs qu'elle occasionna et avec le bien-être qu'elle procura (1), devait précipiter cette chute et la rendre plus profonde; à la royauté, en conséquence, de porter la plus lourde part de responsabilité dans la décadence du yahwéisme populaire et la mise en échec du yahwéisme traditionnel.

Cette observation n'innocente pas la période des Juges, et il n'est que trop facile de signaler les fautes religieuses qui lui incombent. Plusieurs parmi elles découlaient presque fatalement des conditions fâcheuses où des victoires incomplètes sur l'élément païen mettaient les Hébreux. Ceux-ci, par exemple, qui, pour des raisons diverses, n'avaient pas détruit tous les sanctuaires cananéens, se bornèrent, en maintes circonstances, à transférer à Yahwè la propriété de quelques lieux saints antiques. Nombre de sanctuaires, d'autels, de hauts-lieux, de dolmens et de cromlechs, de stèles et de pierres levées, d'arbres et de sources, où une coutume immémoriale dans chaque localité attachait un souvenir religieux et une vertu divine, continuèrent à bénéficier de ce prestige à peu près ineffaçable; ils forçaient la vénération à-demi superstitieuse et craintive d'abord, plus familière et plus confiante ensuite, de leurs nouveaux possesseurs, et ceux-ci, continuant, sans y trop réfléchir, les démarches et les gestes accoutumés en ces lieux, se bornaient à y apporter surtout leur foi yahwéiste, intention naïve qui suffisait à changer le sens et l'objet de tous ces rites empruntés. Il n'est pas nécessaire d'énumérer ici tous les exemples de cette adaptation yahwéiste des lieux saints cananéens; il suffit de parcourir l'histoire de la conquête, des Juges, des débuts de la royauté, pour trouver à plus d'une page la mention d'un arbre sacré, d'un monument mégalithique, d'un haut-lieu, d'une ville sainte aux origines lointaines, qui étaient les témoins religieux d'une démarche pieuse comme un pèlerinage, grave comme le couronnement d'un prince, et qui avaient été trouvés en possession de leur sainteté antique par les Hébreux envahisseurs (2). C'est ainsi, pour ne rappeler que deux ou trois faits fort significatifs à cet égard, que Josué et ses compagnons, ayant franchi le Jourdain sous la protection de l'arche, subissent la

(1) Sur les conséquences regrettables du bien-être trouvé en Canaan, voir Deut., VIII.

(2) On remarquera que ces objets sacrés n'étaient pas honorés d'un culte par les Hébreux, mais simplement associés au culte de Yahwè. Les Hébreux n'adoraient pas ces arbres, ces pierres, ces sources, mais sous ces arbres, près de ces pierres, au bord de ces sources, ils offraient leurs hommages à Yahwè.

circoncision près du cromlech cananéen du Gilgal de Jéricho où se dressaient de grossières idoles (1), et que, beaucoup plus tard, Salomon se rend dévotement au haut-lieu cananéen de Gibheon, devenu « le grand haut-lieu » (2) de Yahwè, y passe la nuit, selon une coutume très répandue dans l'antiquité, et y est favorisé, pendant son sommeil, de la vision divine où il demanda et obtint la sagesse. Et pour apprécier avec quelle rapidité un sanctuaire pouvait changer de destination religieuse, on observera qu'en moins d'une trentaine d'années la source sainte de Gihon, voisine de la citadelle jébuséenne de Sion, jouissait, auprès des nouveaux maîtres de Jérusalem, d'une vénération telle que c'était sur ses bords que Sadoq, le prêtre, et Nathan, le *nâbhî*, procédaient, d'après l'ordre exprès de David, à l'onction royale de Salomon (3).

Dans plus d'un cas, l'occupation de ces lieux vénérables ne s'arrêtait pas à une prise de possession brutale et tout extérieure, mais il y a quelque vraisemblance à croire qu'elle s'étendait aussi aux traditions spéciales du sanctuaire, à l'histoire de ses origines merveilleuses, de son nom symbolique, de sa vertu particulière, peut-être même de la famille sacerdotale qui le desservait de mémoire d'homme et qui, pour n'être dépouillée ni de son prestige ni de ses bénéfices, préférait mettre au service d'un nouveau dieu et de nouveaux clients son expérience cultuelle (4). Ainsi, il se pourrait que certains souvenirs propres au patriarche eussent gardé la marque des traditions propres aux sanctuaires cananéens où s'était perpétuée la mémoire de leur passage (5). Quand on remarque que, de nos jours, Abraham, Sara, Samuel, David, Jonas, Elie, et d'autres saints personnages, sont vénérés de concert par les Juifs, les chrétiens et les musulmans, on hésite à peine à douter qu'Abraham, Isaac, Jacob et ses premiers descendants aient réuni dans une même vénération, auprès des arbres, des puits,

(1) Jug., III, 19, 26.

(2) L'expression est de I Rois, III, 4.

(3) I Rois, I, 33 et suiv. — Cette transformation des lieux saints à la suite d'une conquête, leur appropriation à la divinité servie par les conquérants, sont bien connues des archéologues et des historiens. On en signalait dernièrement un exemple à Alésia, où l'on a trouvé un dolmen antique, enfermé par un pieux respect dans un édifice plus récent.

(4) C'est ce qui se passa probablement à la sécession d'Israël et de Juda. Jéroboam-ben-Nebbat qui voulait s'attacher ses sujets par des concessions, choisit ses prêtres, non pas exclusivement parmi les lévites, mais dans tous les rangs du peuple (I Rois, XIII, 31).

(5) Voir en particulier les souvenirs relatifs à Sichem, à la tentative d'établissement du *connubium* par Lévi et Siméon, à la divinité El berith ou Baal-berith dont il est difficile de préciser si elle est équivalente à Yahwè ou si elle est une divinité cananéenne locale, ou encore si ces deux noms désigneraient l'un le Dieu des patriarches, l'autre un Baal cananéen invoqués chacun par ses propres fidèles lors de la conclusion d'une alliance. Cf. Gen., XXIV et Jug., VIII, 33; IX, 46 et suiv.

des sources, des tombeaux où se localisait leur souvenir séculaire, et les Cananéens qui, pendant des siècles avaient été presque seuls à les visiter, et les Hébreux qui, en prenant pied sur cette terre de Canaan, trouvaient, non seulement dans la force de leurs armes, mais aussi dans la survivance du souvenir de leurs ancêtres, des raisons propres à légitimer leur conquête.

Mais où l'influence cananéenne sur la religion de Yahwè devait apparaître avec le plus de clarté, c'est dans la transformation que commença dès lors à subir le culte. De simple et sobre qu'il était jusqu'ici, il devient compliqué, surchargé, tout à fait « à la cananéenne ». L'autel de terre ou de pierres brutes fut parfois remplacé par l'autel construit en pierres d'appareil (1) ou formé d'un bloc équarri et orné d'images ou chargé de bronze. Aux modestes victimes tirées du troupeau de petit bétail, moutons et chèvres, s'ajoutèrent plus couramment les taureaux, les génisses et les veaux gras. Puis, plus tard (2), les holocaustes se multiplièrent; les offrandes affectèrent plus de diversité et une ordonnance plus méticuleuse; les festins sacrés ressemblèrent à des ripailles (3); les fanatiques dans l'exaltation se couvrirent de balafres sanguinolentes, et aux hurlements se mêlèrent les mélodies des nébels étourdissants. Le calendrier liturgique suivit de plus près encore que dans le désert et à Qâdhêsh la série régulière des travaux agricoles; les fêtes revêtirent un caractère champêtre plus marqué; la pâque, repas commémoratif de nomades migrateurs ou fugitifs, se compliqua des rites d'une fête des prémices et coïncida avec l'ouverture de la moisson des orges; le *khâgh* très solennel qui marquait la fin de l'automne se surchargea de toute la joie bruyante par où l'on célébrait la vendange et la cueillette des fruits (4).

Cette adaptation, ces enrichissements du yahwéisme n'atteignaient guère que ses formes extérieures. C'était déjà trop pour la masse qui aperçoit surtout l'extérieur des choses et qui, en un jugement sommaire, identifie dès qu'elle peut rapprocher. Mais, une fois commencée, la décadence religieuse ne devait pas s'arrêter aux formes seules. Par suite de l'acceptation de certaines idées et de l'introduction de certains rites, finit par se produire cette dangereuse contamination du

(1) Jug., VI, 26. L'autel des holocaustes au temple de Jérusalem était constitué par la roche vive à laquelle on avait adapté un caisson de bronze (I Rois, VIII, 64).

(2) Les détails qui suivent sont empruntés à Am., V, 23; Osée, VII, 14.

(3) A l'époque présente les excès de table n'étaient déjà pas chose inouïe dans les sanctuaires, comme le prouve le colloque d'Eli et d'Anne à Silo (I Sam., I, 13 et suiv.).

(4) On a vu dans la première partie de ce travail que, dès le séjour à l'oasis de Qâdhêsh, les fêtes du yahwéisme avaient eu un caractère agricole. Ce caractère s'affirma avec infiniment plus de netteté et d'ampleur dès que le peuple hébreu s'adonna à la culture non pas seulement d'une oasis, mais d'un vaste pays.

yahwéisme populaire contre laquelle s'insurgent avec tant de véhémence les écrivains sacrés.

C'est la notion même de Yahwè, en premier lieu, qui eut à pâtir du nouvel état de choses. Jusqu'ici, Yahwè s'était révélé et comporté, si l'on ose dire, en Dieu du désert. C'étaient des semi-nomades qu'il avait élus pour son peuple; on connaît ses hésitations et ses résistances quand il avait consenti comme à regret à les suivre dans leurs migrations (1); l'objet le plus vénérable de son culte, l'arche, n'était qu'un simple coffre de bois, semblable, à la richesse et aux dimensions près, à ceux que le nomade emploie pour serrer à la hâte ses pauvres petits objets précieux; enfin c'était sous une tente que, même du temps de David et jusqu'au jour où l'on enfermerait l'arche dans la cella du temple, il avait coutume de s'abriter. Qu'allait faire, se demandait-on, ce dieu d'humeur si nomade pour son peuple devenu sédentaire? Saurait-il, comme les Baals qui le faisaient depuis longtemps, guider les siens dans le discernement des terrains, le choix des semences, l'ordonnance des travaux, la connaissance des temps, la préservation des récoltes? Il pouvait faire trembler la terre; saurait-il la contraindre à produire? Il amoncelait les nuées et déchaînait l'ouragan; saurait-il faire verser au nuage une pluie fécondante et soulever la brise tranquille qui sépare la balle du grain? Beaucoup d'Hébreux ne le crurent pas, ou du moins, comme il fallait aller au plus sûr, crurent-ils que les Baals avaient plus d'expérience en cette matière et c'est à eux qu'ils se disaient devoir « leur pain et leur eau, leur laine et leur lin, leur huile et leurs boissons (2) ».

D'autres, l'esprit surtout frappé par la ressemblance du culte rendu à Yahwè et aux Baals, en arrivaient à ne plus distinguer fort nettement ces dieux. A leurs yeux obscurcis, Yahwè perdait cette grandeur distante et redoutable dont, au Sinaï, il avait voilé son être divin; il se mêlait davantage à la vulgarité des petits intérêts de ses fidèles, prêtait une oreille patiente à leurs plaintes, à leurs récriminations, à leurs désirs de richesse et de joie matérielles; exigeant en matière d'offrandes, il rendait au centuple les présents qu'on lui avait faits, et, menant en son haut-lieu rustique la petite vie bornée d'un dieu champêtre, il se rapetissait à la taille d'un Baal. Comme les Baals, du reste, il avait ses rivaux, les Yahwès ses voisins, maîtres, de leur côté, d'un sanctuaire fameux ou d'un sanctuaire de village. Chacun d'eux revendiquait avec jalousie son territoire grand ou étroit, imposait à ses fidèles telle pratique spéciale, se recommandait par une vertu infaillible pour un genre particulier de besoin, et ils cherchaient tous à rivaliser, comme leurs prêtres et leurs dévots entre eux, avec le Yahwè d'à côté. En

(1) Ex., XXXIII, 3, 5, 12-17.
(2) Osée, II, 5.

somme, sous le nom de Yahwè, c'était l'antique Baal local qui, ayant survécu aux bouleversements de l'invasion et de la prise de possession par l'envahisseur hébreu, revivait, à peine déguisé, dans la divinité conquérante qui avait prétendu le supplanter (1).

De là à honorer Yahwè par les pratiques les plus caractéristiques et les moins imitables de la religion cananéenne, il n'y avait qu'un pas, et il fut franchi. Il ne le fut pas toutefois alors, et même dans les milieux les plus atteints par la contagion cananéenne, avec une décision et une universalité qui eussent été capables d'étouffer le yahwéisme. On ne peut guère douter que la prostitution sacrée ne se glissa, ici et là, dans le culte rendu à Yahwè par des fidèles ignorants ou pervers, ainsi qu'en pourraient témoigner les prohibitions anciennes reprises par le Deutéronome et le fait que cette pratique souillait en plein septième siècle le temple même de Jérusalem (2). Mais il est très probable, par contre, que maintes fois ce désordre constituait un hommage proprement idolâtre aux Baals et aux Ashêràs (3), ou que, s'étant dépouillé de sa signification religieuse primitive, il n'était plus que de la débauche. Au reste, pour la période de l'établissement en Canaan, il n'est fait d'allusion expresse qu'aux défaillances qui marquèrent le séjour des Hébreux dans les plaines basses de Moab.

C'est avec une semblable réserve qu'il convient de signaler l'emploi des images ou représentations symboliques de Yahwè que la tradition mosaïque prohibait de manière expresse et rigoureuse. Les textes en parlent peu; ils ne rappellent guère et encore incidemment, dans un appendice, que l'idole de Mikhâ l'Ephraïmite (4). Serait-on fondé à conclure de cet exemple unique, à une pratique répandue généralement à cette époque dans les pays d'Israël? C'est pour le moins douteux. Il est bien plus vraisemblable que les transgressions de l'antique défense relative à ce point se multiplièrent surtout après l'institution de la royauté israélite et lors du regain d'actualité donné aux veaux de Yahwè par la coupable initiative de Jéroboam-ben-Nebhat.

(1) Cette tendance à diviser Yahwè, le Dieu du peuple choisi, en Yahwès locaux est indiquée, semble-t-il, par Osée, II, 18. Ce verset est en mauvais état; mais la version grecque permet de le traduire ainsi : « ... elle m'appellera « mon mari » mais ne m'appellera plus « Baals ». Pour le prophète, les Yahwès locaux ne sont que des Baals et en méritent le nom. On pourrait tirer une indication analogue de II Sam., XV, 7, 8 où Absalom parle du « Yahwè d'Hébron » (rendu par l'hébraïsme : Yahwè dans Hébron, tournure qui se trouve aussi en allemand; cf. Gesenius-Kautzsch, § 130, a). Ce phénomène religieux se rencontre du reste très fréquemment. On étonnerait, par exemple, certains Espagnols du peuple si on leur déclarait que Notre-Dame de Lourdes est un peu plus que la cousine de Notre-Dame del Pilar.

(2) Deut., XXIII, 17, 18; II Rois, XXIII, 7.

(3) C'est le point de vue du rédacteur du livre des Juges, qui reproche souvent aux Hébreux d'avoir abandonné Yahwè et servi les dieux des païens.

(4) Jug., XVII, XVIII. Ces deux chapitres sont de la première importance pour l'étude du milieu religieux israélite à la période des Juges.

Les sacrifices humains aussi se pratiquèrent assez tôt en l'honneur de Yahwè, à l'imitation du baalisme et malgré la défense traditionnelle. Il ne s'agit pas ici, naturellement, de l'immolation des prisonniers de guerre, après que l'on avait décrété contre eux l'extermination totale par interdit ou *khérém;* pareilles exécutions, tout rituelles qu'elles fussent, ressortissaient aux lois de la guerre telle qu'on l'entendait à une date où la religion pénétrait les actes collectifs du clan et de la tribu. Mais le sacrifice proprement dit, pour des motifs d'ordre religieux, se pratiqua sûrement alors en hommage à Yahwè. Jephté, égorgeant de sa main sa fille unique à la suite d'un vœu, en fournit une preuve des plus typiques et des moins contestables. A coup sûr, de semblables sacrifices étaient rares alors, autrement on n'aurait pas célébré le souvenir de celui-ci par le retour annuel d'une fête commémorative. Il ne reste pas moins que des yahwéistes fervents comme l'était ce Jephté qui gardait de sa vie de coupeur de routes une piété farouche, se décidaient parfois à servir leur Dieu comme leurs voisins païens honoraient les leurs, et que leur dévotion, même étrangère aux règles authentiques de la religion, trouvait parmi leurs contemporains une admiration aussi sincère que peu éclairée (1). On sait aussi que Saül, dont l'ardeur inconsidérée rappellerait celle de Jephté, faillit également sacrifier, en exécution d'un vœu, son fils Jonathan, coupable d'avoir goûté un peu de miel sauvage alors qu'à son insu son père avait voué l'abstinence de toute nourriture. Saül s'apprêtait à ce sacrifice, Jonathan s'y résignait, lorsque le peuple s'y opposa; ce n'était point que le sacrifice humain lui répugnât, mais parce que Jonathan avait accompli, avec l'aide d'en haut, une héroïque prouesse. Environ deux siècles après, alors qu'on relevait, sans doute pour le compte du roi de Samarie, Akhab, les fortifications de Jéricho, le sacrifice de fondation à la cananéenne y fut accompli par un certain Hiel de Béthel, qui offrit Abhiram, son aîné, pour les fondements, et Seghub, son cadet, pour les portes (2).

Il faut mentionner enfin l'introduction ou la diffusion, à cette date, dans le peuple hébreu, des pratiques de la sorcellerie et de la nécromancie, si chères à l'antiquité païenne. Le yahwéisme les prohibait sévèrement, mais elles trompèrent la rigueur de la surveillance et des sévices. Saül, sans doute à l'instigation de Samuel, devait porter contre leurs adeptes un décret d'expulsion, mais lui-même, imbu d'un yahwéisme de qualité douteuse, se féliciterait un jour de n'avoir pas été complètement obéi.

Ainsi, à voir dans son ensemble le yahwéisme de la masse, on a vite l'impression qu'il glissait d'un mouvement fatal vers une forme reli-

(1) On pourrait peut être voir dans Os., VI, 8, une protestation contre ce sacrifice humain.
(2) I Rois, XVI, 34.

gieuse très voisine de celle que présentait, vue en gros, la religion cananéenne. Il importe toutefois de ne pas envisager ce tableau d'ensemble comme l'image de la vie religieuse de tout le pays hébreu à un moment donné. Dans la réalité, les traits de ce tableau apparaissaient plus épars. La « canaanisation » des idées et des rites ne s'opérait point partout d'une manière uniforme. Ici, la sensualité dominait; ailleurs, c'était la préoccupation de la terre ou du troupeau. Dans les sanctuaires fréquentés de plusieurs lieues à la ronde, le culte s'était enrichi; il pouvait rester plus voisin de son type hébreu dans les sanctuaires isolés et dans les localités où les yahwéistes demeuraient à l'écart des Cananéens. De plus, cette transformation, quand elle s'opérait, ne marchait point d'un pas partout égal. Tantôt plus rapide, tantôt plus lente; profonde ou superficielle; passagère ou durable, elle mit des siècles à accomplir son œuvre. Celle-ci était esquissée lorsque s'achevait la période des Juges, vers le milieu du onzième siècle avant Jésus-Christ. C'est au huitième siècle, dans le royaume d'Israël qui atteignait alors son apogée et, en même temps, sentait la menace de sa ruine prochaine, que cette transformation semble avoir, pour la première fois, touché sa limite. C'est alors aussi qu'Amos et Osée jetèrent leur cri d'alarme et dénoncèrent plus vivement et plus clairement, semble-t-il, que leurs prédécesseurs ne l'avaient fait, le péril que courait le yahwéisme pour avoir enfoncé ses racines dans la terre impure de Canaan. Véritables yahwéistes, ils ne reconnaissaient plus, dans la religion luxuriante qui s'épanouissait à l'aise sous leurs yeux, la religion simple, forte et pure, où n'aurait dû circuler que l'antique inspiration de Moïse et des ancêtres. Cette inspiration n'avait cependant pas cessé de se transmettre et d'agir. C'est elle qui se présentera à nous si nous cherchons à découvrir et à définir le principe de la résistance que le yahwéisme opposait à l'action dissolvante du paganisme cananéen.

***

Elle se manifeste, tout d'abord, dans le sentiment de l'unité nationale. Ce sentiment s'appuyait sans doute sur la croyance à de très anciens liens de parenté rattachant les diverses tribus dont la réunion constituait le peuple hébreu : on avait tous le même ancêtre, Abraham; on descendait tous des enfants d'un même père, Jacob-Israël; toute la génération d'avant l'entrée en Canaan avait marché à travers le désert sous la conduite de Moïse. Il s'appuyait aussi sur un sentiment profond de la différence des mœurs qui, sur certaines questions graves, séparait les Hébreux des autres nations et les obligeait, sous peine de déchéance, au jugement général du peuple (1). Mais ces liens du

(1) C'est ce qu'expriment les deux formules par lesquelles l'opinion réprouvait certains forfaits : « C'est là une folie en Israël » (Gen., XXXIV, 7;

sang, cette communauté des souvenirs, ce respect des mœurs traditionnelles importaient moins pour la création d'un esprit national que l'appartenance à un même Dieu. Ce qui le prouve, c'est qu'avant la date où les Hébreux eurent atteint un degré de formation et d'organisation assez avancé pour conquérir le rang, le territoire et le nom même d'une nation, ils se désignaient déjà par l'expression de « peuple de Yawhè (1) ». Les termes de « Benè-Israël » ou de « Benè-Juda » ne s'appliquaient qu'à une partie d'entre eux; la dénomination de « Hébreux », qui désigna d'abord en bloc les peuples de l'au delà du fleuve (probablement le Jourdain), sans trop préciser leur véritable origine ethnique, commençait peut-être alors seulement à se restreindre à eux (2). Il n'y avait que le nom de « peuple de Yahwè » qui les embrassât tous et ne désignât qu'eux seuls. Et dans la réalité, ils demeuraient un peuple grâce surtout aux liens religieux qui tenaient groupés leurs éléments et les mettaient à même de résister à toutes les causes de dislocation qui, après l'établissement dans le pays conquis, devaient travailler à les désunir.

Car le grand danger, à côté et peut-être même au-dessus du danger si grave de la contagion religieuse, c'était le danger de désunion. Unies, les tribus avaient eu raison des Cananéens répartis en principautés minuscules, et elles allaient rejeter au delà du Jourdain les bandes mal organisées des pillards. Il est probable que, désunies, elles eussent subi à leur tour, un jour ou l'autre, le sort qu'elles avaient infligé à leurs ennemis : morcelées en clans puis en cités hostiles, elles auraient fini par entraîner leur religion à partager leur émiettement politique, et le yahwéisme n'aurait plus présenté que la vaine unité de nom qu'offrait le baalisme chez les Cananéens. Ce danger, du reste, était trop inhérent à la nature du pays que les grandes vallées découpent en cantons assez tranchés, trop facilité par les conditions souvent précaires de la prise de possession et de l'exploitation des terres, pour n'avoir pas souvent menacé les tribus. Or, à chaque fois que ce danger devient si pressant que se pose la question de l'indépendance et même de l'existence de la nation hébraïque, c'est au nom de Yahwè que les tribus se ressaisissent et font effort pour y échapper. Le souvenir de l'antique alliance se réveillait alors dans les consciences; on sen-

Jug., XX, 6, 10, etc.) et « On n'agit pas de la sorte en Israël » (II Sam., XIII, 12).

(1) Elle revient à plusieurs reprises dans le cantique de Débora, qui est contemporain des événements qu'il célèbre.

(2) Ce terme d'« Hébreux », au XIV^e^ siècle avant J.-C., du temps de la correspondance d'El-Amarna, désignait des pillards de l'Outre-Jourdain, semble-t-il, qui venaient razzier en Canaan. Quand les tribus conduites par Josué reprirent pour leur compte cette opération, elles reçurent à leur tour ce nom qu'on donnait presque deux siècles plus tôt à leurs devanciers, et elles le gardèrent.

tait renaître la foi entière au Dieu d'Israël; on faisait appel à son aide puisqu'on était son peuple; on rejetait les autres dieux lorsqu'on les avait servis. Le sentiment national se ranimait de même. Des alliances se formaient que renforçait l'idée religieuse; on reprenait de conserve « les combats de Yahwè »; c'est en mêlant le nom de Yahwè au cri de guerre que l'on se jetait sur les oppresseurs. Le juge ou chef, enfin, qui personnifiait ce mouvement national de foi et de vaillance, ou qui le provoquait par son exemple, était suscité par Yahwè, soutenu, fortifié, guidé par lui. La victoire était inévitable avec un tel concours de forces divines et de forces humaines, et elle marquait un pas de plus dans la soumission de Canaan, dans la libération du territoire, dans la centralisation graduelle des tribus.

Elle consolidait aussi la situation du yahwéisme. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que depuis l'acceptation de Yahwè par les tribus encore sous le joug égyptien, l'intérêt avait constitué le plus efficace des arguments pour leur foi (1). Les considérations théologiques n'y avaient, aux yeux de la masse, qu'une importance très effacée. Elle servait Yahwè surtout parce qu'il était puissant et qu'elle avait tout avantage à mériter son appui et à ne pas provoquer son ressentiment. Aussi l'histoire du yahwéisme primitif, depuis la délivrance de l'esclavage des bords du Nil jusqu'à la traversée du Jourdain, à la chute de Jéricho et aux autres succès éclatants de la conquête, est-elle presque exclusivement remplie par les prodiges que Yahwè avait multipliés en faveur de son peuple. Toute nouvelle victoire formait donc un chaînon de plus dans cette série glorieuse et, en la continuant, ravivait son lustre. L'orgueil d'avoir un tel Dieu, d'être exclusivement son peuple, de pouvoir célébrer ses triomphes auxquels les nations païennes n'auraient pu comparer les leurs, débordait alors à flots pressés des âmes et des lèvres. Qu'on relise le cantique de Débora, et, tout mutilé que trente siècles d'existence nous l'aient transmis, on y sentira passer encore le frisson de l'enthousiasme religieux et de la fierté nationale qui agita les tribus d'Israël après la victoire de Taanakh et du Tabor. Jamais n'apparaît plus nettement que lors de ces succès, à quel point se compénétraient la foi en Yahwè et l'essor de la nation, dans quelle unité et quelle dépendance se mêlaient leurs deux destinées.

Aussi la théorie défendue par certains critiques et d'après laquelle, à l'encontre du témoignage des textes et de la tradition, les tribus hébraïques, d'abord étrangères les unes aux autres, se seraient groupées pour la première fois en Canaan et s'y seraient progressivement rattachées au culte d'un dieu unique remplaçant leurs premières divi-

(1) C'est aussi, du reste, par le rappel de ses bienfaits passés et par la promesse de bienfaits futurs que Yahwè, dans ses discours du Pentateuque, s'efforce de maintenir les Hébreux dans la fidélité à l'alliance.

nités (1), cette théorie rendrait moins clairement compte de la formation du peuple hébreu que ne le fait le récit biblique. Si David, comme on le prétend, avait été le premier à imposer de force le culte unique de Yahwè aux tribus soumises par son épée, l'unité religieuse n'aurait pas survécu à l'unité politique et ce n'est pas seulement les veaux de Yahwè que Jéroboam-ben-Nebhat aurait relevés pour sanctionner sa révolte, mais plutôt les dieux que ses fidèles auraient jadis servis. Il ne le fit pas parce que ce n'était pas en Canaan que Yahwè avait formé son peuple; Yahwè se l'y était gardé; mais c'était au Sinaï que, par l'intermédiaire de Moïse, il l'avait conquis à son culte et attaché à sa personne.

L'unité religieuse existait dont en Canaan au temps des Juges, unité bien remarquable et très significative si on la met en parallèle avec le morcellement religieux qui partageait Canaan entre ses multiples divinités locales. Un seul et même Dieu, un culte uniforme, des prescriptions rituelles et morales d'une teneur et d'une obligation pareilles pour tous les Hébreux fidèles à leur devoir, voilà ce que ce pays, si exigu qu'il fût, n'avait pas encore vu au cours de sa longue histoire. Il y aurait eu toutefois un pas de plus à faire dans cette voie de l'unité : c'eût été de centraliser le culte en un sanctuaire unique et de prescrire à tous les Hébreux de s'y rendre pour apporter leurs hommages et leurs offrandes à leur Dieu. Bien que ce ne soit pas là un idéal dont, à notre époque, nous appréciions beaucoup la hauteur ou l'importance, c'en était un pour ces âges reculés dont les vues religieuses diffèrent si profondément des nôtres (2). Mais si la religion hébraïque devait le réaliser plus tard, après des siècles de tâtonnements et de luttes, il suffit de lire les pages qui se réfèrent à la période présente pour constater sans peine que, s'il se fit alors quelques essais dans ce sens, la réalité demeurait encore extrêmement lointaine de l'idéal entrevu (3).

On sait, en effet, que les lieux saints étaient alors des plus nombreux. Il y en avait d'anciens : Sichem, Silo, Gilgal d'Ephraïm, Bôkhim, Béthel, Miçpâ, Gilgal de Jéricho, Bethléem, Hébron, Bersabée. Il s'en créait de nouveaux, soit par une pieuse initiative des hom-

(1) Voir en particulier WINCKLER, *Geschichte Israels*, I, p. 21 et suiv.

(2) Le judaïsme de notre époque est resté fidèle à cet idéal du yahwéisme ancien : les Juifs n'offrent pas de sacrifice aujourd'hui parce que le seul lieu où ils pourraient le faire, l'emplacement du temple de Jérusalem, est occupé par les musulmans. Il n'est pas nécessaire de souligner la différence radicale qui, sur ce point, libère le christianisme d'aussi étroites entraves.

(3) Cette opposition apparaît d'une manière frappante si on lit de suite les passages du Deutéronome relatifs à cette centralisation idéale avec le culte très minutieusement réglé qui en est la conséquence et les passages de Josué, des Juges et de Samuel qui rapportent les souvenirs historiques de l'occupation de Canaan.

mes, comme à Ophra, à Dan, à Râmâ, soit par une volonté indirecte de Yahwè lorsque, par une apparition (1), il sanctifiait un lieu, et que ses privilégiés comme Gédéon, Manoakh, Samson, gardaient et transmettaient religieusement la mémoire de sa manifestation sur la terre de son patrimoine.

Parmi tous ces sanctuaires, celui de Silo tenait une place de choix, car il possédait l'arche. L'arche, lors des migrations et de la conquête, avait joué un rôle hors de pair, et comme elle entraînait la présence de Yahwè, elle avait réellement été, depuis qu'on la vénérait, le principe matériel de l'unité religieuse et même d'une centralisation cultuelle effective. Seulement les circonstances s'y étaient beaucoup prêtées. Les Hébreux, ramassés en hordes assez compactes, se trouvaient alors habituellement à ses côtés; ils la voyaient élevée sur les épaules des lévites ou déposée sous sa tente; elle les guidait à travers le désert; elle leur servait d'égide dans leurs rencontres avec les ennemis. Une fois Canaan conquis et les divers clans, nantis d'un territoire, ces circonstances favorables à l'unité changèrent. Les tribus s'étaient dispersées. L'arche, installée à Silo, perdait désormais à leurs yeux un peu du prestige que lui conférait jadis sa présence habituelle. Sans doute, elle était servie par un sacerdoce lévitique dont les origines remontaient jusqu'à Moïse et on aimait à venir la visiter à la fête annuelle que les jeunes filles de la localité rehaussaient par des danses sacrées. Mais ces soins des lévites, on les constatait aussi dans d'autres sanctuaires, et cette dévotion intermittente, même si on la suppose régulière chez tous les Hébreux d'alors (2), ne remplaçait pas le contact quotidien d'autrefois. Aussi l'arche ne tient-elle plus dans la religion une place aussi éminente, et elle déserte les batailles où elle avait autrefois manifesté la toute-puissance de « Yahwè des armées ». Aux affaires les plus chaudes du temps des Juges, celles, entre autres, où se signalèrent Débora, Gédéon, Jephté, on ne la voit point paraître. Pendant près de deux siècles, les Hébreux semblent s'être désaffectionnés d'elle; elle n'entrera de nouveau en ligne qu'au temps du péril philistin et encore ce sera pour laisser battre les siens et tomber lamentablement au pouvoir des ennemis. Ainsi, le principal agent possible de la centralisation cultuelle, paraissait avoir échoué dans l'œuvre qui aurait pu être attendue de lui.

(1) Dans les diverses théophanies de la présente époque (Jos., V, 13-15; Jug., II, 1; IV, 8; VI, 11-24; XIII, 2-24), Yahwè se manifeste de préférence par l'apparition de son « messager » ou « ange ». Ce personnage n'est, au fond, pas distinct de Yahwè, comme on peut le reconnaître à la lecture de ces récits, où il parle, commande, terrifie, reçoit un culte ainsi qu'un Dieu.

(2) Y avait-il, à cette époque, une obligation d'un triple ou même d'un seul pèlerinage annuel à Silo? Les Hébreux se soumettaient-ils à cette obligation? Ce sont là deux questions indépendantes l'une de l'autre et nos textes ne nous fournissent aucune indication pour y répondre. Ce qui ne veut pas dire que nous ayons le droit d'y répondre négativement, comme on le fait parfois.

En outre, cette centralisation idéale se heurtait à des pratiques cultuelles invétérées qui persistèrent encore assez longtemps après la conquête cananéenne. On a vu qu'au moment où ils acceptèrent d'entrer dans la confédération du Sinaï et reconnurent ainsi Yahwè pour leur Dieu, certains clans ne le firent peut-être pas sans spécifier plus ou moins ouvertement des réserves touchant leurs pratiques particulières antérieures. Qu'ils aient gardé, dans ces circonstances, le culte de divinités jusqu'alors honorées par eux, cela paraît invraisemblable : à supposer qu'ils eussent alors servi d'autres dieux que le Dieu des ancêtres ni Moïse ni les lévites ne les eussent autorisés à persévérer dans cette religion incompatible avec l'exclusivisme qu'imposait Yahwè. Mais il n'est pas aussi invraisemblable que tel ou tel des usages religieux suivis de tous temps par eux et dont, par un attachement bien compréhensible, ils ne voulaient pas se dépouiller, resta en vigueur parmi eux après avoir été doté d'une signification yahwéiste plus ou moins profonde. En tout cas, vers la fin de la période des Juges et même aux jours de la royauté naissante, il existait encore des sacrifices particuliers à une bourgade, à un clan, à une famille, et les yahwéistes les moins suspects de pactiser avec les errements religieux de leur milieu, ne se faisaient pas scrupule d'y prendre part. On peut voir ainsi Samuel monter au haut-lieu de sa cité, y bénir le sacrifice offert par ses concitoyens, s'asseoir au festin sacré et y faire asseoir le futur roi d'Israël. C'est encore lui qui s'en va à Bethléem sacrifier en compagnie de la famille de Jessé. Et un peu plus tard, David trompera la colère de Saül en prétextant la nécessité de sa présence au sacrifice annuel de son clan. C'étaient là tout autant de vestiges très apparents de l'état de morcellement social antérieur à l'union des tribus par Moïse, et c'était aussi la prolongation, même après l'union faite, de divergences religieuses qui n'auraient pas pris naissance soit au temps de Moïse, soit après lui. Ces antiques pratiques survivaient au sein de la religion qui prétendait les faire disparaître; elles étaient autant d'obstacles à l'exercice sans conteste de son empire et à l'établissement d'une centralisation cultuelle absolue.

Celle-ci n'était donc pas encore dans les mœurs. Mais, bien plus, on n'aperçoit pas ce qui, alors, aurait pu la laisser prévoir. S'il y a un acte religieux qui revient souvent dans l'histoire de cette période, c'est, à coup sûr, l'érection des autels. Or, non seulement des particuliers qu'on pourrait, à la rigueur, déclarer répréhensibles, comme Mikhâ de la Montagne d'Ephraïm, se le permettent, mais même et surtout des chefs du peuple et de ces saints personnages qui connaissaient mieux que nous les limites de leurs droits en cette matière. Josué élève un autel sur le mont Ebal; les Benè-Ruben et leurs voisins, sur les bords du Jourdain; Gédéon, à Ophra; les Benè-Israël, à Béthel; Samuel, à Râmâ; Saül, au delà de Ayyâlôn; et Gédéon comme Manoakh, comme

les habitants de Beth-Shémesh n'avaient pas hésité à transformer en autels improvisés des roches qui, depuis lors, en gardaient un caractère sacré. Ainsi, à supposer que l'on envisageât l'avènement de la centralisation cultuelle autrement que comme un idéal désirable, mais lointain, on n'y travaillait alors que tout à fait peu.

On y travaillait cependant. Il est raconté (1) qu'en apprenant l'érection de l'autel des bords du Jourdain par les Hébreux qui demeuraient au delà du fleuve, les gens d'Israël se mirent en grand émoi et parlèrent de prendre les armes pour s'opposer à pareille impiété. Ils commencèrent toutefois par envoyer aux rebelles une députation qui partit de Silo sous la direction d'un prêtre. On s'entendit assez vite. Aux représentations des ambassadeurs, les Hébreux de l'Outre-Jourdain ripostèrent qu'ils n'avaient érigé qu'un monument destiné à servir de témoignage de leur inviolable attachement à Yahwè et nullement un autel propre à recevoir des holocaustes et des offrandes. Sur cette déclaration, on s'était séparé fort satisfait de part et d'autre.

En sa teneur actuelle, ce récit appartient sûrement à une date où la centralisation cultuelle était un fait accompli depuis longtemps, et son auteur dépeint naïvement le passé avec les couleurs qui lui auraient servi pour son époque. Pourtant, il n'est pas difficile de retrouver avec vraisemblance l'événement qui avait fourni la matière ainsi présentée. Il est hors de doute qu'en fait les autels reçus abondaient alors dans l'Outre-Jourdain comme en Canaan. Jephté et les sheikhs qui lui promettaient le principat, concluaient leur entente devant Yahwè dans le sanctuaire de Miçpâ du Gilead, et Mésha de Moab se vante, dans son inscription, d'avoir pillé le sanctuaire de Yahwè à Nébo et d'en avoir traîné les dépouilles comme trophée devant son dieu Kamosh. Mais il n'est guère douteux non plus qu'au premier temps de l'établissement des Hébreux en Canaan, les Ephraïmites avaient exercé sur l'ensemble des tribus une hégémonie chatouilleuse et qu'ils n'hésitaient pas à saisir le glaive pour la défendre, témoin leur intervention arrogante dans les incidents de Gédéon, de Jephté et de la tribu de Benjamin (2). Qu'ils aient voulu défendre la suprématie religieuse de leur sanctuaire de Silo comme ils revendiquaient la suprématie politique, cela ne laisse pas d'être acceptable. Une intervention des prêtres de l'arche pour imposer au delà du Jourdain la reconnaissance de Yahwè comme Dieu exclusif, de Silo comme principal sanctuaire, de l'arche comme objet privilégié de culte, apparaît tout à fait dans l'analogie des événements mieux connus de nous. On trouverait ainsi dans cette démarche une trace des premières tentatives en faveur de la centralisation cultuelle, où, naturellement, un grand sanctuaire et des prêtres influents doi-

(1) Jos., XXII, 9.
(2) Jug., VIII, 1-3; XII, 1-6; XX, au moins dans ce qui semble constituer le fond du récit actuel.

vent jouer le premier rôle. Cette démarche ne réussit pas ou n'obtint pas un résultat durable, les faits le prouvent de reste. Renouvelée par le transfert de l'arche à Jérusalem sous David, mise en échec par la sécession consommée sous Jéroboam-ben-Nebhat, reprise avec décision sous Josias, elle ne devait aboutir à une réalité qu'après le retour de l'exil. Mais le pays hébreu ne comprenait plus que Jérusalem avec sa banlieue et sa population était aux ordres d'une poignée de piétistes.

A défaut de la centralisation du culte, l'unification des croyances et des pratiques religieuses de la population hébraïque fit, du temps des Juges, de notables progrès. Elle le dut pour une bonne part à ceux qui s'y étaient déjà dévoués dans le désert, aux lévites. Apparentés à Moïse par leurs toutes premières origines, les lévites s'étaient montrés de tout temps les défenseurs zélés de la tradition yahwéiste : on les avait vus se jeter, le glaive à la main, sur les adorateurs du veau d'or, et, lors de la défaillance presque universelle du peuple dans les plaines de Moab, c'était l'un d'entre eux qui avait détourné la colère de Yahwè en perçant de sa lance un couple prévaricateur (1). Cette ardeur s'inspirait de leur conviction et elle consolidait leur situation religieuse. Ils se savaient et on les estimait les dépositaires nés de la révélation yahwéiste. Héritiers du recueil des antiques *tôrôt*, gardiens des rites traditionnels, seuls instruits du fonctionnement de l'oracle, ils étaient les intermédiaires indispensables entre Yahwè et ses fidèles. De là leur prestige universel. On les comblait d'égards; on les consultait avec confiance; on n'avait point de cesse qu'ils n'acceptassent la direction des sanctuaires, dans l'assurance que Yahwè serait mieux servi par des ministres instruits des exigences de sa religion, et que le sanctuaire, ainsi particulièrement béni d'en haut, deviendrait vite le rendez-vous des pèlerins.

L'action qu'ils pouvaient exercer sur les idées et les pratiques religieuses en raison de l'estime où on les tenait se trouva notablement augmentée par cette circonstance que, seuls parmi les Hébreux, ils ne possédaient pas de territoire en Canaan. Cette défaveur, dont la tradition fournissait une explication peu honorable pour eux (2), se trouva servir les intérêts du yahwéisme. Leur science du yahwéisme, en effet, formant tout leur patrimoine, ils ne furent pas embarrassés comme le reste des tribus dans les préoccupations toutes matérielles et souvent très envahissantes d'un coin de terre à conquérir, à défendre, à exploiter; leur destinée les libérait de semblables soucis et les poussait à faire pour leur Dieu ce que les autres faisaient pour leurs biens. Et comme le désir du bien-être sinon de la richesse se mêlait, dans leur esprit, au zèle de la religion, ils pouvaient prévoir que

(1) Ex., XXXII, 25-29; Nomb., XXV, 7-9.
(2) Gen., XLIX, 5-7 et cf. XXXIV, 30.

mieux Yahwè serait servi, meilleur serait leur propre partage. Ils ne manquaient ni de zèle ni d'initiative. Ceux qui n'avaient pu se procurer quelqu'un de ces bénéfices que l'on se transmettait de père en fils, comme était, par exemple, le sanctuaire renommé de Silo dans la Montagne d'Ephraïm, n'hésitaient pas à devenir des lévites errants, et, cheminant de ville en ville, de bourgade en bourgade, ils cherchaient où se placer, où exploiter à leur profit et au profit de leur maître l'expérience religieuse héréditaire dans leur caste (1). Comme on les appréciait, on les accueillait bien; si les offres d'entretien et de salaire leur plaisaient, ils s'installaient à titre de clients dans la tribu où ils trouvaient une patrie pour un temps; si on leur offrait ou s'ils espéraient mieux ailleurs, ils reprenaient leur route et allaient chercher fortune plus loin. Ces ambulants du yahwéisme traditionnel, ainsi que feraient pour leurs idées les confrères errants du moyen âge, portaient ainsi à travers tout le pays les croyances, les rites, les prières, les pratiques, les décisions d'un yahwéisme de bon aloi. Leur situation pouvait être parfois fort précaire, et peut-être cette circonstance n'est-elle pas étrangère à l'insistance avec laquelle les antiques prescriptions, reprises par les codes actuellement dans la Bible, recommandent la pitié envers le client. Mais déshérités, pauvres, vagabonds même, ils travaillaient pour le yahwéisme et collaboraient plus ou moins consciemment et plus ou moins tristement à l'œuvre religieuse imposée par la providence à leur peuple. Une même foi, le même culte régnaient ainsi, en grande partie grâce à eux, parmi les tribus d'Israël et de Juda. Depuis Dan jusqu'à Bersabée, le sentiment de l'unité religieuse pénétrait les âmes, et le voyageur ou l'émigrant, pourvu qu'il passât sur une terre hébraïque, était toujours sûr de trouver où consulter son Dieu, où lui présenter ses offrandes. Les lévites purent tomber plus tard dans le formalisme d'un culte aussi méticuleux que machinal, et ressasser des formules antiques dont la lettre, considérée d'un œil superstitieux, ne laissait plus entrevoir l'esprit; ils eurent du moins, en ces temps lointains et dans des circonstances difficile, le très haut mérite de travailler sans défaillance à cette œuvre fondamentale de l'unité religieuse.

Parmi les Hébreux fidèles à leur Dieu, il faut signaler aussi, déjà pour l'époque des Juges, des exaltés religieux appelés *nâbhîs*, en qui s'agi-

(1) Il est bien remarquable que les deux seuls passages du livre des Juges où il soit question de lévites nous en présentent deux qui tous deux sont « clients » ou « métèques » en Ephraïm (Jug., XVII, 7; XIX, 1). Ce détail important s'harmonise avec la tradition rapportée plus haut et nous autorise à tirer des conclusions importantes sur l'action religieuse de ces lévites. L'histoire du lévite de Mikhâ est très instructive à cet égard. Assurément il n'est pas le type unique de tous ses congénères; mais on ne peut guère douter que plusieurs lui ressemblèrent.

tait, d'une manière déconcertante parfois, l'esprit du yahwéisme (1). Ils semblent avoir appartenu, en général, aux milieux populaires où la religion, quand elle y règne, aime à prendre des formes très apparentes et à s'exprimer en des gestes très énergiques. Ce n'étaient pas des hommes de demi-mesure. Lorsque l'esprit de Yahwè les saisissait, ils se livraient à des danses frénétiques, à des gesticulations désordonnées; ils criaient, ils rejetaient leurs vêtements, ils tombaient comme en catalepsie (2). S'ils avaient à se plaindre de l'attitude religieuse ou de la ligne politique d'un grand, fût-ce même d'un roi, ils le tançaient sans ménagement. S'ils visitaient les sanctuaires, la doute piété familière d'un Elqânâ, le père de Samuel, devait leur paraître insipide, et ils se réunissaient plutôt en bandes bruyantes pour se livrer ensemble à leur corybantisme au son des tambourins et des flûtes (3). Les sentiments qu'ils inspiraient étaient assez mêlés. On les craignait à cause de cette fureur même qui n'éclatait pas sans étonner un peu, et qui, comme si elle était contagieuse, emportait parfois de placides spectateurs. On les méprisait aussi : on traitait leurs propos de « radotages », on les appelait « détraqués », on s'étonnait si, d'aventure, quelque personnage étranger à leur monde se mêlait à eux, et, quand un dément en proie à ses nerfs s'agitait convulsivement, on disait avec désinvolture qu'il « faisait le *nâbhî* (4) ». Et pourtant, on ne pouvait se défendre de quelque vague vénération religieuse à leur égard; car, enfin, cette agitation furibonde, c'était Yahwè qui la produisait en eux, et l'œuvre de son esprit frappait d'autant plus qu'elle apparaissait moins expliquée et plus bizarre. Ces *nâbhîs* étaient ainsi la preuve vivante que Yahwè, maître des hommes comme il l'était des éléments, agissait et se manifestait au milieu de ses fidèles, qu'il était bien vivant, quoique inaccessible aux sens, et, qu'en définitive, l'Hébreu croyant pouvait avoir foi en lui comme l'Hébreu tenté par les dieux cananéens devait redouter sa colère.

(1) Il sera parlé plus longuement des *nâbhîs* à propos de l'histoire du yahwéisme au temps d'Elie et d'Elisée. Je me borne en partie, ici, à utiliser les textes relatifs à la période de l'établissement en Canaam. Si peu nombreux que soient ces textes, ils suffisent à montrer dans les *nâbhîs* des représentants quelque peu inférieurs du yahwéisme, le pendant, à plus d'un égard, de certains moines orientaux dans les premiers siècles du christianisme. Il est donc extrêmement important de les distinguer, dès maintenant, des vrais prophètes qui n'eurent guère de commun avec eux que le nom et qui les comptèrent souvent parmi leurs ennemis les plus acharnés. Pour bien comprendre ce point de vue, il faut se rappeler la scène d'Amos et du prêtre de Béthel, le prêtre traitant Amos en *nâbhî* mendiant et Amos ripostant qu'il n'est pas un *nâbhî*, ni un disciple de *nâbhî*, mais un inspiré de Yahwè. Am., VII, 12-17. C'est là le principe de l'exposition ci-dessus.

(2) I Sam., XIX, 18-24.

(3) I Sam., X, 5-12.

(4) II Rois, IX, 11; Os., IX, 7; Jér., XXIX, 26; — I Sam., XVIII, 10, où *ithnabbé* est employé à propos de Saül saisi par une attaque de folie furieuse.

C'est au temps de Samuel et de Saül que ces yahwéistes turbulents apparaissent dans nos textes avec quelque éclat. Mais si le péril philistin et la tiédeur yahwéiste de Saül expliquent suffisamment leur agitation d'alors, il ne faudrait pas croire, comme on le fait souvent, que leur origine fût à placer à cette date. Depuis longtemps, il y avait des *nâbhîs* chez les Hébreux. Moïse, pour la tradition, en avait été l'un des plus éclatants; dans le désert, il se produisit parfois de ces scènes de possession divine (1); Débora, qui avait poussé au soulèvement contre les Cananéens de la plaine de Yizreël les tribus d'alentour était agitée de l'esprit des *nâbhîs*. En somme, cette exaltation religieuse était endémique chez les Hébreux. Si elle tombait parfois, elle se ravivait à certaines époques et particulièrement lorsque les destinées nationales étaient mises en échec par la menace d'un grand danger politique ou religieux. La réserve de foi qui couvait dans la conscience populaire entrait alors en fermentation et, dans un effort énergique jusqu'à la brutalité, les *nâbhîs* se jetaient à la traverse de la contagion étrangère. Le but était rarement manqué; il était presque toujours dépassé. Mais on ne saurait reprocher à ceux qui agissent, surtout quand ils le font sous l'impulsion d'une énergie divine impossible à maîtriser, de franchir parfois les limites raisonnables que fixe après coup la réflexion humaine.

On voit par ces indications qu'il est sage de ne pas assimiler ces *nâbhîs* aux prophètes tels qu'Amos, Osée, Isaïe, Jérémie. A vrai dire, l'exaltation des *nâbhîs* n'était pas une manifestation religieuse particulière au yahwéisme. On la trouve, pour l'antiquité, chez les Phéniciens et les Cananéens; pour les temps modernes, parmi les derviches musulmans. Il faut donc voir là une forme commune, et non des plus relevées, des religions orientales. Elle n'était pas méprisable toutefois. Elle avait plus de prise et plus de vogue dans les milieux populaires; elle rayonnait plus vite; elle frappait plus sensiblement que la grande prophétie (2). Aussi, pourrait-on dire que, si les grands prophètes étaient destinés à transmettre au yahwéisme une impulsion capable de le pousser vers une conception plus claire de Yahwè et vers une forme plus pure de son culte, les *nâbhîs*, eux, eurent plutôt pour mission, aux diverses heures de crise religieuse, de maintenir le yahwéisme traditionnel au niveau qu'il avait réussi à atteindre avant

(1) Nomb., XI, 26-30.

(2) On peut retrouver encore dans les récits groupés autour du nom d'Elisée (II Rois), le représentant le plus marquant des *nâbhîs* à l'apogée de leur institution, l'impression profonde que ces personnages faisaient sur le peuple. Pour aucun des grands prophètes on n'a recueilli l'écho d'une pareille admiration. Elle n'éclatera de nouveau qu'au sujet de saint Jean-Baptiste et, précisément, par son costume, son genre de vie, la véhémence de son langage, il apparaîtra aux yeux des Juifs comme le dernier mais le plus grand des *nâbhîs*.

eux et de le retenir sur la pente où, entraîné par l'influence étrangère, il menaçait de descendre. Et l'on ne saurait dire qu'il n'y avait pas à cela quelque importance et quelque mérite.

A côté de ces yahwéistes fanatisés existaient d'autres âmes religieuses qui partageaient leur foi, mais n'imitaient pas leur exaltation. Dispersées dans la masse, étrangères à ses fautes, obscurément fidèles aux pratiques et aux mœurs antiques, elles étaient, au milieu d'elle, comme le levain du yahwéisme le plus pur. Les textes n'en parlent guère parce qu'ils émanent d'écrivains de tendance polémique, plus portés à signaler le désordre à combattre que la vertu à imiter. Mais, ici ou là, pourtant, on rencontre de ces traits significatifs qui suffisent à faire deviner les dispositions intimes des âmes. Pourrait-on, par exemple, douter de l'attachement profond du vieux Eli et de sa belle-fille à Yahwè et à l'arche sainte, lorsqu'on voit, à la nouvelle de la capture de l'arche par les Philistins, le prêtre tomber à la renverse et se fendre le crâne alors qu'il avait supporté sans défaillir la nouvelle de la mort de ses deux fils, et la jeune femme, oubliant qu'elle perd son mari, donner au fils qu'elle met prématurément au monde le triste nom de « Plus de gloire », destiné à rappeler la défaite d'Israël et la captivité de l'arche sur une terre étrangère?

Deux esquisses, si jolies dans leur art sobre, nous tracent aussi le portrait des parents de Samson et de Samuel. Il y a là des scènes d'un charme religieux pénétrant et qui jettent un jour idyllique sur l'intimité de la vie familiale. Une foi simple anime le père et la mère et leur fait supporter la solitude de leur foyer; ils souffrent de celle-ci sans morne désespoir, tant est naïve leur confiance en Yahwè, et l'annonce prophétique d'un fils les émeut sans troubler la tranquillité de leur vie. On sent de l'un à l'autre presque autant de déférence que d'amour; la femme est une compagne, non une esclave; elle a sa place au sacrifice et au festin sacré; sa piété est toute personnelle; elle prend l'initiative d'un vœu, apporte ses offrandes, consacre son enfant au service perpétuel de son Dieu. Sa religion est aussi attentive aux rites que celle de son mari qui fréquente les sanctuaires au jour voulu, mais elle se nuance, comme il est naturel, d'un sentiment plus confiant : quand le père de Samson dit à sa femme qu'il va leur falloir mourir puisqu'ils ont vu Yahwè, elle ne craint pas de penser qu'il n'en sera rien puisque Yahwè s'est montré si bon. On peut bien croire que de telles familles ne manquaient pas alors en Israël, et l'on voit assez que, modeste et silencieuse, leur action ne fut pas d'une médiocre efficacité pour la conservation, à travers les siècles et dans un milieu souvent réfractaire, de l'esprit yahwéiste et des mœurs traditionnelles.

C'était parmi elles que la ferveur de la religion suscitait des vocations qui formèrent de bonne heure une institution rituelle. Samson

et Samuel étaient des naziréens, c'est-à-dire des « voués ». L'homme voué l'était souvent par ses parents et dès avant sa naissance. Il devait alors, en général, porter toute sa chevelure et s'abstenir des boissons fermentées. Il y avait là plus qu'une mode arbitraire et plus qu'une abstinence de pénitent. En réalité, dans la soumission volontaire à cette double obligation, s'exprimait l'intention, à la longue confuse, il est vrai, de maintenir, dans le service de Yahwè, des formes extérieures consacrées par une tradition des plus reculées. La tête rasée peut-être et, plus sûrement, les boissons alcooliques marquaient, en effet, l'acceptation de certains usages des populations sédentaires; y renoncer, c'était revenir en quelque mesure aux mœurs les plus anciennes, à celle du temps où les ancêtres, contemporains de la révélation mosaïque, menaient encore en partie la vie nomade ou conservaient tout au moins, dans le culte de Yahwè du Sinaï, des pratiques rituelles toutes pénétrées de l'austérité du désert. Conscients ou non, à l'époque présente, de la protestation implicite qu'ils élevaient contre la civilisation cananéenne, les naziréens augmentaient en tout cas très notablement la somme de ferveur yahwéiste dans l'ensemble de la population. Il n'est même pas inopportun de noter qu'un Samson, dont la force fabuleuse émerveillait le populaire, faisait pénétrer dans les milieux les moins relevés où il fréquentait le respect de son Dieu et de son naziréat. Nouvelle preuve que la religion n'était pas alors réfugiée et cachée dans quelques sanctuaires fermés, mais qu'elle s'insinuait partout et partout contrebalançait la détestable influence exercée par les Baals, les Ashêrâs et les pratiques inhérentes à leur culte.

A cette époque de transition où les ordonnances mosaïques étaient encore fort éloignées d'avoir eu la suite qu'elles comportaient, le sacerdoce ne présentait guère l'aspect qu'on lui trouvera plus tard. Si l'oblation du sacrifice constitue, en effet, ce qui semblera la raison d'être et la prérogative des prêtres, ceux-ci n'en étaient point alors les ministres exclusifs. En réalité, le sacrifice demeurait encore, dans la majorité des cas, la fonction propre du père dans la famille, du sheikh dans le clan, du prince dans la tribu, du juge et du roi dans les groupements de tribus. C'était là le vestige tenace des mœurs patriarcales, à peine transformées d'ailleurs par un établissement sédentaire de date encore fraîche, mœurs où l'autorité paternelle rassemblait en elle tous les pouvoirs familiaux, juridiques, militaires et religieux qui se dissocieront plus tard quand une autre forme de société se sera substituée à la forme primitive. Celle-ci allait alors se transformant : établies, les tribus perdaient de leur cohésion; groupées, de leur indépendance; soumises à un seul maître, juge ou roi, de leur esprit particulier. Mais certains de leurs usages, et les usages religieux plus

que les autres, prolongeaient leur existence parmi elles en vertu de l'habitude que consacrait une très haute antiquité.

Aussi le prêtre, surtout le prêtre sacrificateur, n'apparaît-il alors, pour l'ordinaire, qu'à un rang subalterne. Quand un chef de famille tient à en occuper un dans son sanctuaire privé, il se choisit qui bon lui semble : l'un des siens, de préférence, en raison de l'antique caractère familial de la religion; ou mieux encore, si l'occasion s'en trouve, un membre de la caste lévitique, en raison de ses aptitudes spéciales pour le service de Yahwè (1). Les premiers rois n'agiront pas différemment. Saül traitera les prêtres de Nôbh comme des serviteurs rebelles et les exterminera. David communiquera à d'autres son pouvoir sacerdotal (2). Salomon destituera un prêtre hostile à sa personne. Et tous, agissant comme prêtres sacrificateurs, égorgeront les victimes de leur main. C'est en eux, devenus personnes saintes par leur titre, que se perpétuera le plus longtemps la très ancienne prérogative du père de famille.

Il y a cependant une fonction sacerdotale qu'ils n'exercent pas : ils ne consultent pas personnellement l'oracle, mais, s'ils le veulent faire, ils recourent, comme les particuliers, à un lévite. Les lévites, en effet, sont seuls à savoir manier l'éphod-oracle et interpréter les réponses fournies silencieusement par le langage muet des deux sorts sacrés, l'*urim* et le *tummim*. C'était une prérogative exclusive des ministres de Yahwè, parce que c'était un des rites que le yahwéisme avait ajoutés aux anciennes formes du culte divin. Avant Moïse, les ancêtres des Hébreux avaient de tout temps offert des sacrifices, et voilà pourquoi leurs descendants, même après avoir accepté la révélation de Moïse, s'étaient reconnu pendant des siècles le droit de sacrifier comme avaient fait leurs pères. Mais l'oracle et, par cet oracle, la connaissance infaillible des volontés de Yahwè étaient inconnus des temps anciens; on n'en avait pu profiter qu'à dater de Moïse; c'était l'une des créations caractéristiques du nouveau culte et, avec elle, une tradition commençait. Les Hébreux l'acceptèrent telle qu'elle leur fut imposée par les protagonistes de la révélation nouvelle et ils ne songèrent jamais à s'arroger sur elle des droits que leurs pères n'avaient pas exercés. Aussi, à examiner, en ses conditions historiques, le développement du sacerdoce yahwéiste, on peut bien dire que c'est dans ce privilège de l'oracle que résidait le principe des prérogatives qui, au cours des siècles, s'ajouteront successivement les unes aux autres pour constituer, à la longue, les droits sacerdotaux. Et il est significatif, à ce sujet, de voir le grand prêtre du temple de Jérusalem, aux siècles

(1) Les deux exemples nous sont encore fournis par l'épisode de Mikhâ (Jug., XVII, 5). Cf. aussi I Sam., VII, 1.
(2) II Sam., VIII, 17.

où la loi régnait dans toute son ampleur, porter sur sa poitrine et ses épaules un éphod, un *urim* et un *tummim*, qui ne sont plus d'aucun usage et semblent tenir lieu de parure. On ne s'en servait plus, mais l'on ne pouvait s'en passer parce que dès les origines ils avaient été les instruments indispensables au prêtre, et que les vieilles idées invétérées voulaient qu'on ne pût se représenter un prêtre de Yahwè sans eux.

Ce n'est pas à dire toutefois que les lévites, desservants d'un sanctuaire, n'y eussent eu alors d'autre rôle que de consulter la divinité par les sorts. Il n'est pas douteux, comme on le voit assez en lisant l'histoire de Saül et celle de David, que c'était là leur principale occupation. Mais ils en remplissaient aussi de secondaires, lesquelles, comme il arrive souvent, gagnèrent peu à peu plus d'importance et rejetèrent tout le reste dans l'ombre. Ainsi, ils gardaient le sanctuaire et les meubles sacrés, entretenaient les luminaires, déposaient et renouvelaient, là où c'était la coutume, les pains de Dieu sur la table d'offrande. Ils accueillaient les pèlerins, répondaient à leurs consultations, surveillaient leurs démarches, assuraient l'accomplissement des rites, prélevaient sur les victimes la portion due à Yahwè et ne négligeaient pas, nous le savons, de réclamer celle qui leur revenait. Ils se désintéressaient d'ailleurs d'autant moins des sacrifices qu'ils vivaient de l'autel, et cette circonstance explique en quelque mesure l'importance que le rituel des offrandes finit par gagner dans les préoccupations et les droits du sacerdoce hébreu. S'ils soulevèrent plus tard, par leur basse convoitise, la protestation courroucée des prophètes, les lévites et les prêtres d'alors n'étaient déjà pas tous des exemples de discrétion. On connaît les fils du faible Eli, le vieux prêtre de Silo, et l'on sait qu'ils bouleversaient les rites établis, osaient se servir avant Yahwè et exigeaient de la viande crue à rôtir au lieu de piquer au hasard dans la marmite un morceau de viande bouillie (1). Un discrédit mérité s'attacha à cette famille lévitique qui oubliait à ce point ses devoirs; elle garda ses privilèges héréditaires qui ne pouvaient lui être ravis, mais la vengeance de Yahwè s'appesantit sur elle, et le prestige religieux dont elle aurait dû jouir passa à Samuel. Samuel n'était pas lévite; il ne pouvait consulter les sorts sacrés. Mais, tout

(1) I Sam., II, 12-17 fournit des renseignements intéressants sur la façon dont devaient se comporter les prêtres de Silo d'après le jugement des pèlerins et sur la façon dont ils se comportaient effectivement. On y remarquera que le prêtre n'immolait pas lui-même la victime, mais se bornait à envoyer son serviteur réclamer sa portion, et qu'il n'avait droit à recevoir sa part qu'après que la graisse, morceau de choix, avait été brûlée en l'honneur de Yahwè.

Au v. 28 se trouve une sorte de définition du sacerdoce : il comporte quatre fonctions : monter à l'autel, faire brûler les victimes et l'encens, porter l'éphod, c'est-à-dire la machine divinatoire, et participer aux offrandes.

modeste employé du temple de Silo qu'il fût, la faveur divine reposa sur lui, et, le don de vision qu'elle lui départit suppléant à son incapacité dans l'emploi des sorts, l'éleva bientôt au-dessus des lévites les mieux initiés (1).

Il est important de ne pas négliger tout ce qu'il y a de signification dans cet événement. C'était en germe et en raccourci l'opposition, beaucoup plus apparente plus tard, entre les communications divines rituellement instituées par l'intermédiaire forcé des lévites et l'inspiration divine moins matérielle dans son procédé, plus libre dans le choix de ses sujets et, en général, plus efficace et plus relevée dans ses œuvres. Cette opposition, ordinairement sourde, dégénérera souvent en lutte ouverte et l'esprit prophétique se débattra avec une belle énergie contre le formalisme étroit où l'esprit lévitique abâtardi voudra enfermer son ardeur. Mais il ne faut pas devancer les temps. Qu'il suffise d'avoir souligné d'un mot ce pronostic des conflits futurs.

Quelles étaient les idées religieuses les plus courantes dans ce milieu des véritables yahwéistes? C'étaient évidemment celles de la religion traditionnelle, celles que Moïse avait, par inspiration divine, communiquées au peuple de Yahwè. Elles ont été exposées plus haut (2) et il n'y a pas lieu d'y revenir. Mais quelques-unes de ces idées prenaient spontanément plus d'importance dans le milieu cananéen, soit parce qu'elles répondaient mieux aux besoins de l'esprit qui se développait, soit surtout parce qu'elles réagissaient instinctivement contre les idées contraires mises en avant par la religion cananéenne.

Il n'est pas douteux, par exemple, que certains yahwéistes atteignirent alors d'une façon plus explicite la conception du monothéisme. Tel, entre autres, Gédéon. Pour lui, le Baal local dont, à la suite d'une vision nocturne, il va renverser l'autel et brûler l'*ashêrâ*, n'a évidemment rien d'un dieu. S'il hésite un instant à accomplir son coup d'audace, ce n'est pas qu'il redoute la vengeance du dieu prétendu; c'est qu'il craint les représailles des baalistes, parmi lesquels il comptait même des parents. Et l'attitude de son père qui tient tête à la foule furieuse exigeant la mort du coupable, n'est au fond qu'un défi injurieux au Baal, impuissant à se défendre contre de pareils attentats.

Yahwè demeure donc le seul dieu qui compte, le seul vrai. Par suite, ce que les adorateurs des faux dieux attribuent de droits et de puissance à leurs divinités, il doit le posséder aussi. En conséquence, lui

(1) Dans I Sam., X, 19 et suiv., il n'est pas dit que c'est Samuel qui fait fonctionner l'éphod, comme cela est dit des lévites.
L'œuvre religieuse de Samuel, si importante par la transformation sociale qu'elle entraîna, sera étudiée à propos de l'histoire du yahwéisme pendant l'établissement de la royauté.

(2) Cf. *Bulletin*, 1912, p. 57 et suiv.

aussi a droit à recevoir en offrande les premiers-nés de ses fidèles. Sur ce point, où les baalistes semblaient devoir triompher par les horreurs de leurs sacrifices d'enfants, le yahwéisme ne se laissa pas distancer. Si les Hébreux, en effet, n'offraient pas, comme leurs vaincus, de sanglantes victimes, ce n'est pas que Yahwè ne pût pas les réclamer. On racontait alors l'histoire d'Abraham où le père de la race hébraïque avait, par obéissance à un ordre divin, prémédité et presque exécuté l'immolation de son fils unique. En cette circonstance, Yahwè ne paraissait ni moins exigeant, ni moins redoutable qu'un Baal. Seulement, il s'était contenté de l'intention. Cette condescendance ne diminuait en rien son pouvoir; mais, de plus, elle mettait en relief son horreur des cruautés. Et c'est de ce point de vue qu'il faut comprendre toutes les décisions de l'antique *tôrâ* sur l'oblation et le rachat des premiers-nés.

Si Yahwè peut ainsi étendre ses exigences aussi loin qu'un autre dieu, fût-ce un Baal, il n'est pas moins puissant que lui. Pour l'agriculture, en particulier, il ne le cède pas à ses rivaux, quoi que puissent en penser certains Hébreux. Tous les biens de la terre et du ciel, c'est lui qui les dispense à ceux qui le servent, et qui les retire à ceux qui l'offensent. Pour avoir surtout aimé le désert, il n'est pas impuissant à féconder le sol, ni ignorant des lois de l'agriculture. Et comme si cette objection contre la puissance de Yahwè en matière d'agriculture n'avait jamais pu disparaître des esprits, on entendra, après plusieurs siècles d'occupation de Canaan, les prophètes Osée et Isaïe (1) défendre encore le pouvoir et la sagesse de leur Dieu dans les œuvres des champs.

Notons enfin qu'une fois maître de Canaan, Yahwè n'était pas pour les anciens possesseurs du pays le dieu intraitable qu'on avait pu parfois penser. Déjà, au désert, il avait témoigné quelque largeur à l'égard de gens ou de peuplades qui ne pouvaient pas se prévaloir de la même généalogie que les tribus hébraïques (2). En Canaan, il accueillit des hommages qui ne venaient pas de membres de son peuple. Quelques individus isolés, en effet, dont l'origine étrangère est fort probable, Doëg l'édomite, Obed-Edom le gattite, Urie le hittite l'honoraient comme un dieu, et nous savons que, dans une circonstance fort grave, Yahwè prit contre les siens, par égard pour la justice, le parti des Cananéens de Gibheon (3). Or, ces Gibheonites servaient Yahwè, car c'est dans leur antique sanctuaire hébraïsé lors de la conquête qu'ils immolèrent les descendants de Saül, coupable de mesures iniques envers eux, et c'est à des pieux, dressés devant Yahwè, qu'ils exposè-

(1) Osée, *pass.* dans la première partie. Is. XXVIII, 23 et suiv., surtout 26 et 29.

(2) Ex., XIII, 38, et voir dans la première partie de ce travail ce qui a été dit des Qaïnites, en particulier.

(3) II Sam., XXI, et spécialement le v. 9.

rent leurs cadavres. Il est convenable toutefois d'observer qu'en agissant ainsi, ils n'étaient pas de niveau avec les Hébreux. Il y a tout lieu de croire qu'ils appartenaient au yahwéisme comme clients du dieu, ou même comme ses esclaves, car si, aux jours de Josué, ils avaient pu échapper par ruse à l'extermination ç'avait été à la condition qu'ils rempliraient dans la maison de Yahwè les emplois les plus bas. Le yahwéisme demeurait donc bien la religion exclusive du peuple choisi, mais Yahwè, comme l'Hébreu, pouvait s'asservir l'étranger qu'il avait miséricordieusement épargné.

» Il se comportait donc tout à fait en maître de Canaan et il le pouvait non seulement puisqu'aux temps lointain d'Abraham il avait disposé de cette terre en faveur de son peuple, mais, de plus, en vertu du droit de la conquête récente. Cependant, la prise de possession de ce nouveau domaine n'avait pas effacé dans son souvenir et dans sa prédilection son séjour au Sinaï. On crut encore longtemps qu'il résidait là de préférence, alors même qu'on lui reconnaissait l'ubiquité divine. Le cantique de Débora prouve qu'au temps des Juges on pensait ainsi, car, à la journée de la plaine de Yizreël, c'est du Sinaï, par-dessus les montagnes de Seïr et d'Edom, qu'il accourt pour prêter à son peuple engagé dans un rude combat le secours des éléments qu'il déchaîne à son gré (1). Par cette image très vivante s'exprime le souvenir des origines du yahwéisme au désert du Sinaï, souvenir ineffaçable que les prophètes raviveront souvent en exprimant leur admiration et leur regret de ces jours à jamais passés qui avaient été l'âge d'or du yahwéisme mosaïque.

***

Au temps des Juges, cet âge d'or était bien fini, et désormais on peut constater, pour ne la plus perdre de vue au cours de l'histoire du yahwéisme, l'existence de deux courants religieux qui se heurtaient, se mêlaient, se refoulaient, se recouvraient momentanément l'un l'autre. L'un était formé de ceux qui gardaient l'esprit traditionnel du yahwéisme mosaïque; l'autre, de ceux qui se laissaient gagner par le milieu et retouchaient plus ou moins consciemment leur religion. D'un côté, les âmes surnaturelles pour qui la religion de Yahwè était le tout de l'existence individuelle et nationale, le principe de la prospérité, la source de la force et de la gloire, l'unique point de vue d'où il fallait juger les hommes, interpréter les incidents de la vie et les événements de l'histoire. De l'autre côté, ceux qui se laissaient guider par leur intérêt personnel, qui voyaient dans la religion le moyen de l'assurer, à qui le spectacle et la recherche des intrigues

(1) Jug., V, 4.

humaines cachaient la main agissante de Dieu et qui envisageaient la possession de la richesse, l'appui des grands à l'intérieur et des peuples voisins à l'extérieur, comme rigoureusement indispensables à l'avenir de leur pays. Les uns étaient destinés à assurer l'accomplissement de la mission religieuse imposée d'en haut à leur peuple; les autres, ambitionnant pour lui une carrière politique, méconnaissaient son véritable rôle et délaissaient les voies divines où Yahwè l'avait engagé, afin de suivre les voies tout humaines des autres nations. C'est en la lutte de ces deux esprits contradictoires que se résume l'histoire de la religion des Hébreux.

Louis DESNOYERS.

NOTES ET CRITIQUES

F. Amann. *La Vulgate Sixtine de 1590.* Exposé de son histoire d'après les sources, avec de nouveaux documents tirés des Archives d'Etat de Venise (en allemand). Fribourg, Herder, 1912. In-8° xx-160 pages. Prix : 3 mk 20 (1).

Les publications récentes de Mgr Baumgarten et du P. Le Bachelet, en faisant connaître de nouveaux documents, ont ranimé les controverses au sujet de la Bible sixtine. M. Amann refait l'histoire de cette Bible, après avoir brièvement retracé les efforts antérieurs en vue d'une amélioration de la vulgate. Un moment, Clément VII, s'inspirant des tendances de l'humanisme, avait pensé à faire exécuter une nouvelle traduction latine de la Bible « plus élégante ». Après le décret de Trente qui, on le sait, ne fut accueilli à Rome tout d'abord qu'avec des réserves, on tâtonna longtemps. Paul III, Jules III, Paul IV, ne firent rien; sous Pie IV, Pie V, Grégoire XIII, il y eut des tentatives, mais les difficultés parurent insurmontables. Une Commission spéciale nommée par Sixte V travailla beaucoup et consciencieusement. Elle proposait un assez grand nombre de changements justifiés. Sixte V trouva que ces conclusions ne répondaient point à ses vues; au grand mécontentement de son entourage, il évoqua l'affaire à lui et résolut de procéder en personne à l'établissement du texte définitif. Ce fut l'œuvre de quelques mois, d'ailleurs remplis par l'exécution d'autres travaux considérables. L'œuvre lui paraissait une des plus importantes de son règne et il faisait appel pour la justifier aux grâces spéciales que reçoit le vicaire de Jésus-Christ, à l'infaillibilité pontificale. C'est la pensée qu'il exprimait dans la Bulle placée en tête de l'édition dont il réservait pour dix ans le monopole d'impression à l'imprimerie vaticane récemment fondée. La Bible une fois envoyée aux cardinaux et aux princes chrétiens, Sixte V ne se tint pas pour satisfait; désireux de supprimer de son œuvre les moindres imperfections, il revenait sans cesse sur son texte. Tantôt c'étaient des fautes d'impression à corriger, — d'ailleurs, constate M. Amann, plus rares que dans les œuvres similaires et, en particulier, que dans la Bible de Clément VIII (80 contre 200 au minimum), — tantôt des expressions à modifier. Dans l'ensemble, le texte se rapprochait beaucoup plus de l'édition des *Lovanienses* que celui de la Commission.

Songeait-il à refaire son œuvre? La préface de l'édition sixto-clémentine l'affirme, mais c'est une affirmation dont on a contesté la véracité. Les dépêches d'Olivarès à Philippe II, publiées par le P. Le

(1) *Die Vulgata Sixtina* von 1590.

Bachelet, avaient déjà fait connaître à quels mauvais vouloirs se heurtait Sixte V. M. Amann a découvert d'autres dépêches plus importantes encore et qui permettent de suivre presque au jour le jour, jusqu'à la mort du Pape, les péripéties de sa résistance énergique en faveur de son œuvre. Ce sont les rapports adressés à la Sérénissime République par Badoer, son agent à Rome. Assurément, ce ne sont guère les intérêts spirituels qui poussent Badoer à insister auprès de Sixte pour le retrait ou, du moins, pour une modification de la Bulle. A Venise, on est ému et mécontent seulement du privilège exorbitant accordé au typographe de la Vaticane, un vénitien, d'ailleurs, Dominique Basa. Le monopole de dix ans, avec l'interdiction de vendre désormais les exemplaires anciens de la Bible latine, c'est pour les autres imprimeurs et libraires la ruine, c'est pour les divers Etats une atteinte à leurs droits les plus formels. A cela, Sixte V répond qu'il s'agit de *son* livre et qu'il a, par suite, le droit de le faire imprimer exclusivement où bon lui semble, qu'il s'agit surtout du livre saint, fondement de la foi chrétienne, et dès lors que le pape doit veiller d'une manière particulière sur sa conservation et son intégrité, Badoer réplique : Si c'est une raison suffisante pour établir le monopole, il est tout aussi convenable de réclamer pour Rome seule le droit de fabriquer et de vendre tout ce qui se rapporte à l'autel : ornements, statues, tabernacles, calices, les églises elles-mêmes. Où s'arrêtera-t-on? Sixte reste inébranlable; il se contente de rappeler qu'il n'a encore chargé personne de l'exécution de la Bulle; l'inquisiteur de Venise a été trop zélé; que les choses restent en l'état, jusqu'à ce qu'il fixe la manière de procéder. « Pour l'amour de Dieu, ne me parlez plus de cela maintenant », disait encore Sixte le 18 août, et Badoer, faute de mieux, la maladie du Pape s'étant aggravée, allait porter ses doléances chez le Cardinal-neveu ou provoquer les confidences défavorables de Colonna le jeune ou de La Rovère. Une dernière dépêche du 27 août, annonçant la mort du Pape, exprimait l'espoir que finalement la bonne volonté dont il était animé pour Venise aurait abouti à donner satisfaction aux réclamations formulées.

L'importance de ces dépêches pour la solution des questions si vivement discutées sur la publication de la Bulle et les dispositions de Sixte V, n'échappera à personne. Il devient difficile de dire, malgré les témoignages recueillis par le P. Le Bachelet, que la Bulle n'a point été officiellement publiée. Sixte V, dans ses conversations avec Badoer, insiste, au contraire, sur l'impossibilité où il se trouve de « révoquer » la Bulle; son exécution seule peut être l'objet d'un sursis. L'on voit cependant que la situation, par suite des réclamations formulées, n'était pas considérée comme réglée. C'est sans doute cela, joint aux inconvénients très graves, dont les personnages les plus autorisés exprimaient la crainte très vive, qui amena à formuler, dans la préface de la Bible sixto-clémentine, les expressions que l'on sait. La dissertation de M. Amann et les documents précis qu'il produit ne paraissent pouvoir laisser place désormais qu'à une volonté *interprétative* de la part de Sixte V.

Ferdinand CAVALLERA.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition publiée, sous le patronage de l'Académie française, par Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE, t. VI, Paris, Hachette, 1912, in-8°, 577 pages.

Entre les mains de MM. Urbain et Lévesque, la publication de la *Correspondance* de Bossuet poursuit son cours toujours avec la même régularité et la même ampleur. Commencée en 1909, elle en est arrivée aujourd'hui à son sixième volume, majestueux in-8° de près de 600 pages, qui contient les lettres écrites ou même reçues par Bossuet entre octobre 1693 et décembre 1694. A cela, s'ajoutent dans l'appendice, d'une soixantaine de pages, des pièces fort curieuses, telles que des articles de Leibniz inédits (au moins sous leur forme française), et des lettres de M^me^ Guyon, bien propres à justifier l'attitude que prendra Bossuet vis-à-vis de la trop fameuse quiétiste.

Dans les lettres de Bossuet, ce sont encore M^mes^ d'Albert, Cornuau, Dumans, Béringhen, qui obtiennent la plus grande part, et on sait déjà quel est l'objet général et le caractère de ces lettres de direction, où le grand évêque prodigue les conseils les plus délicats pour guider ou soutenir, dans les voies de la spiritualité, d'humbles religieuses en mal de scrupule. Ces lettres intéresseront tout particulièrement une classe spéciale de lecteurs, mais le plus grand nombre peut-être portera son attention sur la correspondance échangée entre Bossuet, Leibniz, Fénelon, M^me^ Guyon et le Père Caffaro. A la simple lecture de ces noms, on devine déjà que l'affaire de la réunion des Luthériens attend toujours sa solution et que la question du quiétisme commence à occuper la pensée de Bossuet. Au moment où de récentes études sur Fénelon ont paru donner à cette question comme un regain de nouveauté, ce sera une occasion toute trouvée de relire ici, dans sa forme la plus authentique et la plus sincère, la première expression du sentiment de Bossuet à l'égard de l'erreur naissante. On y verra notamment que Bossuet n'avait pas attendu les invitations de M^me^ Guyon ni de Fénelon pour entrer en commerce avec les auteurs mystiques et qu'il n'était pas aussi étranger qu'on l'a prétendu aux mystères de la haute spiritualité.

Pour cela, je n'entends point dire que tout soit nouveau ou inconnu dans les lettres ici recueillies, mais si tout n'est pas nouveau, tout ou presque tout a été renouvelé, soit dans les améliorations apportées au texte, soit dans les notes qui l'accompagnent.

Dans le texte d'abord : sur les 243 lettres ici contenues, 124 ont été revues sur les originaux, 68 sur des copies authentiques et, de ce chef, une soixantaine ont reçu des compléments plus ou moins notables et toutes subi des corrections heureuses. En outre, 33 inédites et nouvelles sont venues s'ajouter à la dernière édition Lachat.

C'est bien une autre nouveauté que les notes qui relèvent si haut la valeur de cette édition et dont chaque volume grossit l'apport déjà si considérable. Quelle riche et sûre illustration pour le texte, et aussi parfois, — oserai-je le dire? — quelle heureuse mise au point de certaines idées de Bossuet! Les lecteurs de l'éloquente et si vigoureuse lettre au P. Caffaro ne me démentiront pas, surtout s'ils veulent s'arrêter à la note 92 de la page 279.

Certaines de ces notes constituent vraiment une bibliographie com-

plète des questions traitées ou des personnages ici rencontrés, pour obscurs qu'ils soient de par ailleurs; qu'on lise, par exemple, les notes consacrées à Malaval (p. 64), ou à Goibaud du Bois (p. 360). C'est même sous le bénéfice de cette observation que je hasarde deux petites remarques. Pourquoi, à propos des décisions de saint Charles Borromée, ne signaler (p. 230) que l'édition des *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, Milan 1599? Il est fort douteux que Bossuet se soit servi de cette édition, à la date où il écrivait sa lettre, il avait en France des éditions meilleures et plus à sa portée. L'abbé Boileau, dit M. Boileau de l'Archevêché, n'est point né « à Gache, commune de Buzet, à trente kilomètres d'Agen », mais à Agen même ,comme le porte son acte de baptême publié par M. le chanoine Durengues dans son livre sur *Monsieur Boileau de l'Archevêché* (Agen, 1907), qu'on s'étonne que les éditeurs n'aient point mentionné. Je le leur signale toujours pour la biographie de sœur Rose. On ne voit pas d'ailleurs comment M. Boileau, qui avait pris possession de sa cure de Saint-Etienne-d'Agen avant le 22 août 1677, aurait pu y être nommé par Mascaron, qui ne devint évêque d'Agen qu'en février 1679 par nomination royale et qu'en 1680 par bulles du pape. A cette date, Boileau ne détenait même plus sa cure : il l'avait résignée dès le 10 février 1678.

A. DEGERT.

Henri ROUSSEAU. *Guillaume-Joseph Chaminade*, fondateur des Marianistes (1761-1850). Paris, Perrin, 1912, in-12, XXVII-392 pages.

Ils sont bien une vingtaine peut-être une trentaine de prêtres, de piété profonde, de zèle courageux, qui, au lendemain ou au surlendemain du Concordat, assumèrent la tâche de relever, à travers la France, les ruines morales entassées par la Révolution et de rendre au catholicisme son ancien empire sur les âmes et sa place dans l'éducation des masses. De ceux-là, Jean-Marie de Lamennais est à peu près le seul dont la France entière ait su le nom. Les autres ne sont guère connus que des diocèses édifiés par leur vie ou évangélisés par leur apostolat et leurs œuvres. Ainsi en est-il de Guillaume-Joseph Chaminade, le fondateur des Marianistes, dont Mgr Baudrillart nous présente la vie tout récemment écrite par M. Henri Rousseau.

Né à Périgueux, mais fixé à Bordeaux, sous la Révolution, ce prêtre à l'âme d'apôtre y exerce le saint ministère en pleine Terreur, au risque de sa vie. Il en fut quitte pour l'exil après thermidor, mais, dès son retour d'Espagne, en 1800, il se remet résolument à l'œuvre. Tout en administrant l'ancien diocèse de Bazas, il fonde à Bordeaux, de concert avec Mlle de Lamourous, pour les filles repenties, la maison de la Miséricorde, qui recueillera jusqu'à 400 de ces malheureuses.

Pour les jeunes gens et les jeunes filles du monde, il établit en même temps des congrégations ou confréries qui réveillent la foi et les pratiques religieuses au sein des diverses classes de la Société. Cette œuvre d'apostolat s'alimentera bientôt à des foyers plus stables et plus actifs le jour où M. Chaminade crée avec la collaboration de Mlle de Trenquelléon l'*Institut des Filles de Marie* et, à lui tout seul, la *Société de Marie*, où il trouve le secret de grouper, dans une union sans confusion, prêtres et laïques s'employant à l'envi, à « mul-

tiplier les vrais chrétiens par tous les moyens en leur pouvoir, mais principalement par l'enseignement ».

Pour savoir ce que leur fondateur mit de dévouement, d'esprit de foi, de hardiesse et de prudence tout à la fois à la base de ces œuvres, rien ne vaut la lecture du livre de M. R. Son récit ample, lumineux et bien conduit, met en un relief tout à fait sympathique cette physionomie d'apôtre si peu connu et si méritant.

Peut-être souhaiterait-on que l'admiration constante du disciple eût distribué un peu moins parcimonieusement la lumière sur les épreuves qui assombrirent les dernières années de son héros. Il y a là des incidents pénibles, je le veux bien, mais leur multiplicité et leur fréquence ne nous semblent pas trouver une explication suffisante dans la psychologie des adversaires de M. Chaminade.

Après cela, que l'auteur n'ait pas indiqué ses sources, je ne lui en ferai pas un grief, puisque son dessein était bien de ne point refaire l'ouvrage savant du P. Simler. Mais même quand on se borne de propos délibéré à faire une œuvre de vulgarisation, on n'est pas dispensé pour autant de connaître et de respecter la plus minutieuse vérité historique. C'est une inexactitude de dire (p. 28) que le farouche proconsul de Bordeaux, Tallien, était, en 1793, « un jeune homme de moins de vingt ans ». Il était né le 23 janvier 1767. Inexact encore d'assurer à deux reprises (ce qui exclut l'hypothèse d'une simple erreur typographique), que le diocèse de Bazas « était sans évêque depuis 1782 » (p. 48, 68). M. de Grégoire de Saint-Sauveur l'avait gouverné jusqu'à sa mort, en 1792. Il serait bien difficile à l'auteur d'établir (p. 21) que le serment du 14 août 1792 était « schismatique aussi bien que celui de décembre 1790 ». L'administration épiscopale de Paris (insermentée), M. Emery en tête, permit de le prêter et Rome, consultée sur la question de savoir si ceux qui l'avaient prêté étaient tenus à se rétracter, répondit négativement.

Mais j'ai tort d'insister sur ces menus détails; ils n'atteignent nullement le fond du livre de M. R. où chacun trouvera abondamment à s'instruire et à s'édifier.

A. DEGERT.

R. P. PICCIRELLI, S. J. *De catholico dogmate universim disquisitio theologica, polemico-critica contra modernistas.* Paris, Gabalda, 1911, in-8°; XXIX-233 pp.

L'auteur est un professeur napolitain qui a déjà publié des ouvrages de valeur. En plus d'une science éprouvée, il possède une excellente culture philologique, ce qui lui a permis de consulter directement les pièces du volumineux dossier moderniste. Les littératures française, allemande et anglaise lui sont aussi familières que la littérature italienne. Les appréciations sont ainsi toujours basées sur la lecture et la critique des documents originaux; de larges extraits en sont cités en note ou même parfois intercalés dans le texte.

Le P. P. s'est proposé de venger la conception catholique du dogme des attaques récentes des modernistes; il traite donc principalement du modernisme théologique. Il n'ignore aucun document, tant soit peu important, paru au cours des dernières années. Il les aborde tous

avec un grand souci d'objectivité. Si parfois quelque vivacité lui échappe, il faut se rappeler de combien de protestations de dévouement à l'Eglise certains modernistes nous ont accablés, et quelle confusion leur terminologie a longtemps réussi à entretenir. On ne peut pas demander à un théologien polémiste une impossibilité absolue, tandis qu'il arrache les masques.

On peut regretter que le plan adopté par le P. P. l'ait obligé à placer la critique des systèmes modernistes trop loin de leur exposé; cela l'a forcément entraîné à des redites. On peut lui reprocher encore des longueurs et quelques digressions peu justifiées. L'ouvrage d'ailleurs est, avant tout, d'un professeur; il donne l'impression d'une suite de leçons, plus que d'une œuvre symétriquement agencée. A le regarder de ce point de vue, on oublie plus facilement les répétitions et les vivacités. Il rachète, au surplus, ces défauts de composition par l'abondance de l'information, la clarté de l'exposition et la vigueur du raisonnement. Il fournit une contribution précieuse à l'étude de questions doctrinales qui préoccupent, à juste titre, l'opinion catholique, et il justifie singulièrement la condamnation du modernisme que l'Encyclique *Pascendi* définit : « Omnium haereseon collectum. »

J. MAILHET.

L. GROUZIL. I. *Le Régime légal du culte catholique*, Reims, Action populaire, 1911, in-8°, 342 pages. II. *Le prêtre et les libertés politiques*. Paris, Librairie des catéchismes, 1912, in-18, 188 pages.

Le 16 août 1908, dans l'Encyclique *Gravissimo officii*, Pie X recommandait aux évêques « de prendre tous les moyens que le droit reconnaît à tous les citoyens pour disposer et organiser le culte religieux ». Ces sages paroles ont inspiré les deux derniers volumes de M. l'abbé Crouzil, membre de l'Académie de législation et professeur de droit à l'Institut catholique de Toulouse. Il savait que, malgré leur bonne volonté, les prêtres n'avaient pu et ne peuvent donner au droit civil une attention que réclament d'autres études non moins importantes et les travaux du ministère. Mais comment suivre les conseils du Souverain Pontife, comment user de libertés que l'on ne connaît pas? Laissant donc à d'autres, que sa modestie juge « mieux qualifiés », le soin d'étudier nos libertés politiques en moralistes et en théologiens, il s'est attaché au plus pressé, au plus pratique, au commentaire des lois qui les organisent. C'est ainsi qu'il étudie la liberté de la presse, la liberté d'association, la liberté de réunion, la liberté de conscience, la police intérieure et extérieure du culte et le patrimoine ecclésiastique, se bornant à faire précéder chacun de ces chapitres d'un « historique sommaire ».

On pourrait mettre M. Crouzil en contradiction avec Chateaubriand à propos de la liberté de la presse et du livre au dix-septième siècle et au dix-huitième. Mais comment ne pas oublier cette légère erreur, si l'on songe aux pages sobres, rapides, sûres qui racontent l'histoire de l'idée de séparation de l'Eglise et de l'Etat ou opposent les rapports du Souverain et du sujet avec la loi, avant et après la Révolution?

Quant aux lois elles-mêmes, il ne les examine pas seulement d'un point de vue théorique; il insiste plutôt sur le parti, souvent très

grand, que l'on en peut ou que l'on en doit tirer. Pour cela, discours des législateurs, décisions des tribunaux, études des magistrats, il ne néglige rien de ce qui peut donner à son exposition et à son commentaire la plus précise solidité. Et l'on trouvera dans le style les qualités essentielles du français, la clarté et la probité.

M. Crouzil se propose encore un travail sur la liberté d'enseignement. Qu'il se hâte d'ajouter à la reconnaissance des hommes, laïques ou prêtres, décidés, toutes les fois qu'il s'agit du Bien et de ce qui est ou deviendra son synonyme, le Droit, à répéter la ferme protestation de saint Paul : *Civis romanus sum!*

P.-J. MONBRUN.

Fr. HEINER. *De processu criminali ecclesiastico* usui scholarum et judicum in curiis ecclesiasticis... latine vertit ac denuo edidit Dr. Arthurus Wynen. Rome et Ratisbonne, Pustet, 1912, in-8°, VII-227 pages. Prix : 3 fr. 50.

Cet ouvrage est la traduction du volume allemand de Mgr Heiner, *Der kirchliche Strafprozess*, que M. A. Wynen a eu l'heureuse inspiration de mettre à la portée des étudiants et des juges ecclésiastiques peu familiarisés avec la langue allemande. Cette traduction en latin scolastique, clair et correct, sera bien accueillie. Le livre ne peut manquer de bénéficier de l'autorité d'un canoniste tel que Mgr Heiner et de la notoriété qui s'attache à ses fonctions d'auditeur de Rote.

L'auteur a voulu faire un manuel court, concis et très clair, laissant de côté les questions historiques et de pure théorie, pour indiquer la manière de diriger, selon la jurisprudence actuelle, un procès canonique criminel. Il ne s'interdit pas toujours de remonter aux principes du droit, ou, quand il le juge utile, de retracer brièvement l'origine d'un usage ou d'une prescription.

La doctrine est basée principalement sur les règles de la Rote, promulguées par la Constitution *Sapienti Consilio*, sur les Normes particulières de ce tribunal et sur l'expérience personnelle de l'auteur. Ces données éclairent et précisent singulièrement le droit des Décrétales, encore en vigueur, et l'Instruction du 11 juin 1880 de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers; ce dernier document demeure toujours la règle canonique à suivre. L'auteur le reproduit en appendice.

Dans le premier livre, Mgr Heiner traite de la nature et de l'extension (matière et sujets) du jugement criminel ecclésiastique, du tribunal compétent, des diverses instances et des formalités ou solennités extérieures du jugement et des divers actes de procédure. A propos des diverses instances, il expose le rôle et la qualité des membres et des officiers de ces tribunaux et traite du juge délégué. Le procès lui-même, c'est-à-dire la procédure ecclésiastique en général, et le procès criminel en particulier, forment la matière du second livre, tandis que le troisième expose les procédures extraordinaires parmi lesquelles l'auteur range le déplacement administratif des curés. Hâtons-nous de dire que cette dernière procédure, administrative, et, par suite, hors du cadre du livre, n'est représentée que par le décret *Maxima cura*, les déclarations de la Consitoriale du 3 octobre 1910 et le résumé

publié au nom des évêques allemands réunis à Fulda. Un formulaire emprunté à Monacelli et à Lega termine le volume.

Un ouvrage qui renferme un si grand nombre de notions et de pratiques échappe forcément à la critique et à l'analyse des détails. L'auteur est, par ailleurs, trop versé en ces matières pour être pris en défaut. Aussi, ne peut-on guère examiner que la méthode et présenter quelques remarques d'ordre plus particulier.

On regrettera tout d'abord l'absence à peu près complète de références. Les débutants et les juges, moins familiers avec la procédure, eussent aimé à recourir aux sources. Ils auraient pu discerner ainsi le caractère plus ou moins obligatoire de certaines conclusions et distinguer les usages qui ont force de loi pour tous les tribunaux ecclésiastiques des règles particulières de la Rote ou de la signature. Si la pratique des tribunaux romains est une norme sûre et toujours utile à connaître, il n'est pas toujours possible de s'y conformer, et on aurait aimé à savoir en quelle mesure elle est obligatoire, comme aussi quelles sont les solennités qui intéressent la validité du procès.

Certaines énonciations ne sont pas très clairement formulées. L'auteur, par exemple, marque avec raison que l'on doit conserver dans les archives du tribunal les dossiers des causes, mais que les légitimes propriétaires peuvent revendiquer les actes qu'ils ont produits, à la condition, si l'official le juge utile, d'en laisser une copie qui restera dans les actes, et, en tous les cas, d'en délivrer un récépissé énumérant chacune des pièces ainsi retirées. Mgr Heiner ajoute que le bien public peut exiger qu'un document ne soit pas restitué : cette assertion est dangereuse prise dans sa généralité; il eût été bon de préciser ce point délicat. De même, nous dit-on, on ne doit pas conserver les lettres anonymes, les libelles injurieux ou diffamatoires. On aurait dû indiquer qu'il s'agit de lettres et de libelles ayant pour objectif l'*introduction* d'une cause : on doit, au contraire, conserver les lettres et libelles versés au procès, car ils sont des documents de la cause.

L'auteur s'exprime (p. 27) de telle sorte qu'il paraît attribuer à l'influence des doctrines gallicanes, joséphistes ou fébroniennes, les privilèges accordés à certaines régions de faire juger toutes les causes, même en troisième instance, dans les limites du pays. Ce serait du gallicanisme avant la lettre. Les privilèges de cette nature durent cette origine à la réaction naturelle contre la centralisation à outrance des causes à Rome. Cet état de choses fâcheux offrait des inconvénients d'autant plus sensibles que les communications avec la curie étaient plus difficiles, et que les organismes de cette dernière étaient moins spécialisés. Il provoqua dans toute la chrétienté des réclamations dont saint Bernard s'est fait l'écho dans le traité de *Consideratione*.

Est-il bien exact que l'expulsion (*ejectio*) soit encore aujourd'hui réservée aux réguliers, et le renvoi (*dimissio*) aux membres des instituts à vœux simples, et que pour cette dernière la forme judiciaire ne soit pas de rigueur? Si cela a été vrai, il ne paraît plus possible de l'admettre après le décret *Quum singulae* de la S. Congrégation *de Religiosis*, du 16 mai 1911. Le terme *dimissio* a, dans le droit des réguliers, un autre sens : il désigne l'acte par lequel le général, avec son Conseil, renvoie libre de tous ses engagements un jeune profès pendant le stage de vœux simples qui précède la professio solen-

nelle. Cette faculté est de droit commun pour tous les Ordres religieux et n'est pas un privilège : ce n'est donc pas à elle, comme le croit l'auteur (p. 167, note 1), que fait allusion le décret *Quum singulae*, 3°.

A propos des sentences *ex informata conscientia*, Mgr Heiner admet que le vicaire général peut les porter par mandat spécial de l'ordinaire. Tous les canonistes ne sont pas de cet avis. L'auteur reconnaît toutefois qu'il vaut mieux que l'évêque agisse par lui-même.

Ces quelques réserves, qui n'enlèvent rien au mérite de l'ouvrage, montreront avec quelle attention nous l'avons parcouru, car nous sommes convaincus qu'il est un des meilleurs manuels de procédure canonique. Il est permis de lui souhaiter une large diffusion.

R. TRILHE.

A. VELGHE. SS. CC. *Le Bréviaire*, édition entièrement conforme aux prescriptions et aux nouvelles rubriques de la bulle « *Divino afflatu* » de S. S. le Pape Pie X. Paris, Lethielleux, in-12, XXXI-223 pages.

Il ne s'agit point ici, comme le titre pourrait le faire supposer, d'un nouveau bréviaire ou d'une traduction française du bréviaire mise en harmonie avec les nouvelles rubriques. Le R. P. Velghe nous donne une nouvelle édition de son opuscule intitulé *Le Bréviaire*, et cette édition est entièrement conforme aux prescriptions de la bulle *Divino afflatu*. Telle a été du moins l'intention de l'auteur, car nous allons voir qu'il n'en est pas toujours ainsi.

On s'est plu à reconnaître, aux travaux du P. V. sur la liturgie, des qualités de simplicité, de clarté et de méthode qui en font d'excellents manuels à l'usage des séminaristes : on les retrouvera dans cette nouvelle édition. Elle renferme le texte de la bulle *Divino afflatu* et des nouvelles rubriques; viennent ensuite de courtes notions préliminaires et une étude sur l'office en général, chaque heure, et ses diverses parties. Le tout se termine par les cérémonies de l'office public.

L'auteur n'a pas visé à faire un ouvrage complet, encore qu'il ne se contente pas des rubriques et qu'il emprunte à la théologie morale quelques-unes de ses solutions; mais, en bon nombre de points, il manque d'exactitude. Nous ne pouvons les passer tous en revue; il suffira d'en indiquer quelques-uns pour justifier notre appréciation.

L'historique du bréviaire est par trop sommaire et simpliste, même pour des séminaristes. Il n'est pas exact de dire que S. S. Pie X ait voulu abréger l'office et mieux régler la disposition des psaumes. Nous devons nous en tenir sur ce point aux affirmations de la bulle. Il a voulu restaurer la récitation hebdomadaire du psautier, sans rien enlever au culte des saints et sans augmenter la charge des clercs. Son « idée directrice » n'a pas été le maintien « du psautier hebdomadaire dans les offices du Sanctoral » : ce maintien a été un moyen ou un résultat, mais non l'idée directrice.

Il est inexact de dire que la réforme ne touche pas aux fêtes de 1re et de 2e classe; c'est à tort que l'auteur décore du titre de plus nobles les offices qui ne prennent pas les psaumes de la férie. Ce qui est dit pour les nouvelles éditions des livres liturgiques (p. 7) n'est pas tout à fait au point. Il n'est pas exact que Matines et Laudes ne font qu'*une seule heure* et qu'on peut les séparer dans la récitation privée « comme

si elles formaient deux heures distinctes » (p. 10). Elles forment deux heures que la discipline naguère en vigueur dans le rit romain ne permettait pas de séparer et ne permet pas encore de séparer au chœur. Le psautier et l'ordinaire sont deux parties distinctes du bréviaire et non du *psalterium*. Le *psalterium* ne donne pas ce qui est spécial à chaque jour *de l'année* (p. 18), comme la construction de la phrase de l'auteur l'insinue, mais ce qui est spécial à chaque jour *de la semaine* pendant toute l'année. On confond plus loin (p. 21) rite avec dignité, lorsqu'on nous dit que le propre des saints donne les leçons du 1er nocturne pour certaines fêtes de dignité supérieure : et c'est arbitrairement que l'on fait du propre et du commun des saints une seule partie du bréviaire; par contre, les prières des agonisants, la forme de l'indulgence plénière *in articulo mortis* et autres prières, mises à la suite des bréviaires pour la commodité, n'en font pas partie intégrante. Les fêtes perpétuellement empêchées ne sont pas *transférées*, mais *placées* à un autre jour. On ne peut plus dire qu'il y a trois dimanches vacants. Les vigiles ne se divisent plus en vigiles avec jeûne ou sans jeûne, mais en vigiles privilégiées ou non.

Il n'est pas exact d'appeler office *complet* des morts l'office du 2 novembre; c'est un office *spécial* : l'office ordinaire des morts est aussi complet. Où est-il prescrit de dire les vêpres *et les complies* de cet office du 2 novembre immédiatement après les vêpres de la Toussaint? La fête du patron n'emporte plus de droit la fériation. Il n'est pas exact de dire que tous les titulaires sont également principaux (p. 53). L'aumônier en titre d'une chapelle de communauté doit, contrairement à l'assertion de l'auteur (p. 55), réciter l'office du titulaire; les prêtres étrangers doivent tenir compte de la fête du titulaire à la messe, même *pendant l'octave*, et en faire mémoire.

Enfin l'auteur subdivise à sa façon les fêtes : il y a quatre ordres de première classe, trois ordres de deuxième classe, cinq de doubles majeurs, trois de doubles mineurs et sept de semi-doubles et de simples! Outre ce qu'elle a d'arbitraire, cette classification ne peut manquer de dérouter les étudiants par la multiplicité des catégories qu'elle introduit.

En voilà assez, croyons-nous, pour motiver notre appréciation. Le livre du P. V. rendra assurément des services, à la condition qu'une prochaine édition fasse disparaître les inexactitudes qui viennent d'être relevées et quelques autres qu'il serait trop long de signaler.

R. Trilhe.

A. Fabre : *Pages d'art chrétien*. Trois séries. Paris. Bonne Presse.

L'auteur a réuni sous ce titre une suite d'articles qui avaient déjà parus dans le « Mois littéraire et pittoresque ». Il a pensé que, sous la forme de livres, ces études s'adresseraient à un public plus nombreux qui les aurait ignorées si elles étaient restées éparses dans les divers numéros d'une Revue.

M. A. Fabre a eu une heureuse pensée et nous devons l'en remercier : à tous égards, ces pages méritaient d'être connues et appréciées d'un cercle toujours plus étendu de lecteurs.

Parmi les livres traitant de l'Histoire de l'Art, ces séries occupent une place toute particulière. Le lecteur n'y trouvera certes pas un

traité « qui s'ouvre sur l'art des Catacombes et se ferme sur l'art de la Renaissance, après avoir abordé en route l'art byzantin et l'art roman ». L'auteur a cru qu'il était inutile d'écrire à nouveau ces chapitres méthodiques, d'une superficielle banalité, et de refaire une nouvelle Histoire de l'Art. Il a préféré choisir certains points spéciaux et les traiter en profondeur. Le lecteur curieux y trouvera sur l'iconographie chrétienne des études intéressantes, pleines de détails généralement ignorés ou que l'on ne découvrirait qu'épars dans de nombreux recueils : images du Christ, le Crucifix, Vierges et Madones, l'Autel. Mais les pages les plus nombreuses sont consacrées à l'architecture religieuse du Moyen Age, aux églises gothiques, ces poèmes de pierre chantés à la gloire de Dieu, ou bien aux artistes de la Renaissance italienne qui ont orné les murailles des églises d'images saintes et ont ainsi enseigné au peuple, par le dessin et la couleur, la Bible, l'Evangile et les légendes des saints. Ces études, modèles de clarté et de grâce, cachent sous une forme souple et élégante une documentation très sérieuse. Qu'il s'agisse des Vierges de Raphaël, de Michel-Ange, peintre de la Sixtine, de Fra Angelico, décorateur de la chapelle de Nicolas V, des primitifs français, l'auteur résume avec justesse et modération les derniers travaux d'érudition et se tient à mi-chemin entre des opinions hasardées ou des partis extrêmes. A qui veut entreprendre un voyage à Florence ou à Rome, la lecture des études sur « la Peinture religieuse de Giotto à Raphaël », en passant par Fra Angelico et Michel-Ange, sera d'une grande utilité; elle suggérera à une admiration qui ne peut manquer de se produire devant tant de chefs-d'œuvre les raisons qui la justifient.

Un des attraits de ces études, — non le moindre, — est que là où il ne s'attendait à trouver que de la critique, le lecteur rencontrera des pages d'une psychologie délicate, comme celles où est analysé et expliqué le charme pressant, la poésie qui se dégage des peintures, des « rêves fleuris » de Fra Angelico, ou bien des morceaux où se mêle savoureusement l'imagination et la réalité, tel le Rêve de l'Imagier.

M. A. Fabre a écrit ces « Pages d'art chrétien » avec une ferveur qui se communique et une dévotion contagieuse. Il a voulu mettre à la portée de tous ces « choses de beauté, — monuments ou tableaux, — qui sont une joie pour toujours », suivant l'admirable expression de Keats, et il y a réussi.

Ajoutons, en terminant, que le texte est fleuri de belles images qui pourraient, à elles seules, former une anthologie d'art, un précieux album, mais qui fournissent ici les références et les illustrations destinées à mieux faire comprendre le texte.

La Maison de la Bonne Presse a édité ainsi, pour un prix minime, une œuvre réellement et sainement artistique, des pages d'art que l'on souhaiterait de voir lues et feuilletées, non seulement dans les presbytères ou les séminaires, mais dans toutes les familles, surtout chrétiennes, où on s'intéresse aux questions d'art et d'histoire, aux manifestations du goût et de la beauté.

C. DE SUPLICY.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Faculte Canonique de Philosophie

A deux reprises, au mois de juillet dernier et après la rentrée solennelle des cours, le 12 novembre, les feuilles publiques ont annoncé la nouvelle organisation de la Faculté canonique de philosophie. NN. SS. les Evêques, toujours soucieux des intérêts de l'enseignement supérieur, ont voulu, en donnant un plus grand développement à l'enseignement de la philosophie traditionnelle, répondre aux désirs du Souverain Pontife et aux besoins du temps.

Maintenant que la Faculté est complètement organisée, il nous sera permis d'indiquer son fonctionnement.

M. Baylac a été nommé doyen.

La Faculté compte un professeur nouveau, M. l'abbé Cazes, ancien professeur de philosophie. M. Michelet, professeur, qui ne faisait qu'une heure de cours par semaine, fera dorénavant les heures de cours réglementaires.

M. Cazes enseignera la Logique et la Métaphysique le mardi, le jeudi et le vendredi.

M. Michelet enseignera la Psychologie le lundi, le mercredi et le vendredi.

M. Baylac enseignera la Critériologie et l'Histoire de la philosophie le mardi, le jeudi et le samedi.

M. Senderens, directeur de l'Ecole supérieure des Sciences, fera le cours de Philosophie des sciences.

Tous les amis de l'enseignement supérieur se réjouiront de la nouvelle organisation qui ne pourra porter que d'excellents fruits.

Vœux de Nouvel An

Mercredi, 8 janvier, les maîtres et les élèves de l'Institut catholique offraient leurs hommages et leurs vœux à Monseigneur l'Archevêque-Chancelier, entouré de NN. SS. les Archevêques et Evêques d'Albi, Auch, Pamiers et Cahors. « Nous venons vous offrir, a dit Mgr le Recteur, nos hommages respectueux et nos vœux, à l'occasion du renouvellement de l'année. Nos vœux ont besoin d'être renouvelés, parce qu'ils ne sont jamais pleinement exaucés; et le seraient-ils, nous aurions encore et toujours quelque chose à souhaiter; le désir est le fond même de la vie. Et c'est pour nous un devoir de respectueuse déférence et de filiale soumission; mais c'est surtout un devoir du cœur, un devoir de vive gratitude pour la sollicitude paternelle et la grande bienveillance que vous témoignez sans cesse à l'Institut catholique. »

Monseigneur l'Archevêque, reprenant cette parole de Monseigneur le Recteur, que le désir est le fond de la vie, a dit que ce que Dieu demande de nous, c'est surtout la bonne volonté et le désir de le servir. Il a vivement exhorté les maîtres à pénétrer de plus en plus leur travail de cette bonne volonté dans l'accomplissement de leur tâche. C'est ainsi qu'ils pourront ajouter de nouveaux services à ceux déjà si nombreux

qu'ils ont rendus à l'Eglise. Quant aux étudiants, il leur a recommandé surtout la docilité aux maîtres qui sont chargés de les conduire. La plus grande joie des Nosseigneurs les Evêques vient du témoignage qui leur est rendu du bon esprit et des progrès des élèves de choix qu'ils ont confiés à l'Institut catholique : « *Majorem horum non habeo gratiam quam ut audiam filios meos in veritate ambulare.* »

Après avoir reçu la bénédiction de Nosseigneurs les Evêques, maîtres et élèves se sont retirés tout disposés à reprendre leur labeur annuel avec une ardeur nouvelle, n'ayant au cœur d'autre désir que d'honorer l'Institut et de mieux servir l'Eglise.

Lettre de Son Eminence le Cardinal Secrétaire d'Etat

M. le chanoine Degert, dont l'*Histoire des Séminaires français* a été si favorablement accueillie par la critique, a reçu de Son Eminence le Cardinal Merry del Val la lettre suivante, témoignage autorisé en faveur des bonnes méthodes suivies et enseignées à l'Institut :

« Du Vatican, 20 décembre 1912.

« SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT DE SA SAINTETÉ

« *A Monsieur le chanoine Degert, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse.*

« MONSIEUR LE CHANOINE,

« Le Saint Père Pie X qui, dès les premières années de son Pontificat, a consacré des soins tout particuliers aux Séminaires, ne pouvait pas ne pas accueillir avec bienveillance le filial hommage de « l'Histoire des Séminaires français » que vous avez publiée naguère.

« Montrer la sollicitude, la préoccupation constantes de l'Eglise pour la formation intellectuelle et religieuse des jeunes aspirants, des candidats au sacerdoce, sollicitude qui se traduisit dans l'admirable et providentielle institution des Séminaires due au Concile de Trente, rappeler surtout en détail ce que les Evêques de France ont fait en faveur de leurs Séminaires, sous l'impulsion du saint Concile et les excitations des Souverains Pontifes, tel est le noble but que vous vous êtes proposé dans cette intéressante étude. Le Saint Père se plaît à vous féliciter d'avoir su conduire à heureuse fin cette œuvre d'actualité, paraissant à l'heure où les Evêques de France travaillent à relever au prix d'efforts et de sacrifices admirables les Séminaires confisqués ou ravagés à la suite des lois néfastes.

« Comme gage de sa paternelle bienveillance et des faveurs divines, Sa Sainteté vous accorde de tout cœur la Bénédiction Apostolique.

« J'ai reçu moi-même avec plaisir l'exemplaire que vous m'avez gracieusement offert et je saisis volontiers cette occasion pour vous exprimer, Monsieur le Chanoine, avec mes félicitations et mes remerciements personnels, mes meilleurs sentiments en notre-Seigneur.

« R. card. MERRY DEL VAL. »

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

(1912-1913) *Trente-sixième année*

FACULTÉS CANONIQUES

THÉOLOGIE ET DROIT CANONIQUE.

Théologie générale. — M. le chanoine MAISONNEUVE, docteur en théologie, doyen : *Les éléments de la religion surnaturelle*, les mercredi et jeudi à neuf heures.

Théologie positive. — M. CAVALLERA, docteur en théologie : *Les Sommes grecques de théologie*, les mercredi et vendredi à huit heures.

Théologie scolastique. — M. HOURCADE, docteur en théologie : *De Deo creante et gubernante*, les lundi, mardi et jeudi, à dix heures et demie.

Ecriture sainte. — Langues sémitiques. — M. DESNOYERS, docteur en théologie : *Histoire politique et religieuse du royaume d'Israël*, le mardi, à six heures, et le vendredi, à dix heures et demie; Hébreu, le lundi, à six heures.

Histoire ecclésiastique. — M. le chanoine SALTET, docteur en théologie : *Histoire de l'Eglise de Rome dans les cinq premiers siècles*, le mercredi, et explication de textes, le samedi, à dix heures et demie.

Droit canonique. — M. BESSON, docteur en théologie : *Des tribunaux diocésains et de la procédure ecclésiastique*, les lundi, mercredi et vendredi, à deux heures (2me semestre).

Droit civil ecclésiastique. — M. CROUZIL, docteur en droit canonique, docteur en droit civil : *Les catholiques et les libertés publiques*, les lundi, mercredi et vendredi, à deux heures (1er semestre); *L'organisation professionnelle*, le samedi, à deux heures.

PHILOSOPHIE.

Logique et métaphysique. — M. CAZES, docteur en théologie, le mardi, à dix heures et demie, les jeudi et vendredi, à huit heures.

Psychologie. — M. MICHELET, docteur en théologie, les lundi et vendredi, à neuf heures, le mercredi, à huit heures.

Critériologie et histoire de la philosophie — M. BAYLAC, doyen, le mardi, à neuf heures et demie, le jeudi, à dix heures et demie, et le samedi, à neuf heures.

FACULTÉ LIBRE DES LETTRES.

Littérature grecque. — M. le chanoine VALENTIN, docteur ès lettres, doyen, le mercredi et le vendredi, à huit heures, le jeudi, à huit heures (alternativement avec M. DUFRÉCHOU).

— M. DUFRÉCHOU, licencié ès lettres, le jeudi, à huit heures (alter-

nativement avec M. Valentin), et le samedi, à dix heures et demie et à deux heures.

Littérature latine. — M. le chanoine Degert, docteur ès lettres, le lundi, à huit heures, le mardi, à six heures et le vendredi, à neuf heures.

— M. Dedieu, docteur ès lettres, les lundi, mercredi et vendredi, à cinq heures.

Littérature française. — M. Samouillan, docteur ès lettres, le jeudi, à neuf heures.

— M. Monbrun, licencié ès lettres, le mercredi et le vendredi, à six heures, et le samedi, à cinq heures.

Ancienne littérature chrétienne. — M. Cavallera, docteur ès lettres, le samedi, à huit heures.

Histoire. — M. le chanoine Saltet, licencié ès lettres, dirigera des exercices pratiques de critique et de paléographie, le vendredi, à quatre heures.

Philosophie. — M. Baylac, licencié ès lettres et licencié en philosophie, le mardi, à neuf heures et demie, et le samedi, à neuf heures.

Langues vivantes. — M. de Suplicy, certifié en allemand : Allemand, le lundi, à six heures, et le mercredi, à deux heures; Anglais, le vendredi et le samedi, à six heures.

— M. Dupréchou, licencié ès lettres : Espagnol, le lundi, à neuf heures.

ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR DES SCIENCES.

Algèbre et mécanique. — M. le chanoine Domec, licencié ès sciences, les lundi et vendredi, à cinq heures; les mardi et mercredi, à dix heures.

Analyse et mathématiques générales. — M. le chanoine Thomas, licencié ès sciences, les lundi, jeudi et vendredi, à dix heures; le samedi, à huit heures et demie et à deux heures.

Physique générale. — M. Carrière, docteur ès sciences, le lundi et le mercredi, à dix heures.

Chimie générale. — M. le chanoine Senderens, docteur ès sciences, directeur des études, le mardi, à trois heures, et le mercredi, à cinq heures et demie.

Toulouse. — Imp. Saint-Cyprien, Nauze, *imp.* *Le Gérant :* Nauze.

1913
-b1-48;49
49

LE CONFLIT DES DEUX CULTURES EN ALSACE-LORRAINE (1)

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a quelques mois, un homme d'Etat suisse disait, dans une brochure intitulée « Le cauchemar de l'Europe », que la France a conservé pour l'Alsace-Lorraine des sentiments maternels et qu'elle suit les destinées des pays annexés du regard d'une mère pour des enfants dont le sort l'a séparée. Si ces paroles sont vraies, — et je n'ai aucune raison d'en douter, — j'ai la confiance que ces sentiments se traduiront en vous par une grande indulgence pour cet annexé incorporé à l'Allemagne, élevé dans les écoles d'Allemagne, obligé de parler tous les jours la langue de l'Allemagne et assez téméraire pour venir aujourd'hui parler en français dans ce milieu littéraire par excellence qu'est Toulouse. Vous ne me demanderez pas, je l'espère, un régal de littérature et d'éloquence : cela, vous pouvez l'avoir à toute heure dans la ville de Clémence Isaure. Je ne vous apporterai donc, dans un langage fruste, que le souci d'une entière vérité et d'une absolue sincérité.

Je dois vous parler de l'Alsace-Lorraine. Il eût pu paraître séduisant de vous parler surtout de sa situation politique; mais vous comprendrez ma réserve, en songeant que si ce sujet est déjà plein de délicat pour être traité en Alsace-Lorraine, il l'est doublement et triplement pour un député alsacien-lorrain parlant en France, il l'est plus que jamais à une époque, où la tension des rapports internationaux fait aux annexés un devoir impérieux d'éviter tout ce qui pourrait contribuer à amener un con-

(1) — Nous avons reproduit, [illegible] de langues [illegible], le [illegible] député au Landtag d'Alsace-Lorraine, [illegible] nous autorisons à reproduire [illegible] étude, toute de précision [illegible] sur [illegible] actuelle de nos [illegible] à cette [illegible].

et armé, à attirer sur leur petite patrie les horreurs d'une guerre moderne.

Néanmoins, la vie culturelle d'un peuple est trop intimement liée aux conditions politiques pour que je puisse me dispenser de vous donner une esquisse rapide de notre situation au sein de l'empire allemand, situation dont on se fait même en Allemagne une idée fort inexacte.

L'empire allemand, malgré son armature monarchique, n'est pas un état unitaire comme la plupart des états européens; il est, comme la Suisse, comme les Etats-Unis d'Amérique, une confédération d'états pleinement souverains, excepté pour les questions fédérales, telles que les douanes, les impôts indirects, l'armée, la marine, la législation sociale et ouvrière.

Son unité s'exprime plutôt dans le Reichstag élu au suffrage universel; son caractère fédératif plutôt dans le Bundesrat ou Conseil fédéral, qui n'est cependant pas une sorte de Sénat, mais un Congrès permanent des souverains allemands représentés par leurs plénipotentiaires. Les lois d'Empire se font par l'accord de ces deux facteurs, et l'empereur, qui n'est que le président héréditaire de la Confédération, n'a même pas un droit de véto.

C'est ici qu'apparaît le triste état d'exception et d'infériorité où se trouve l'Alsace-Lorraine. Tandis que la Prusse, la Bavière, la Saxe, les villes libres sont absolument maîtresses de leurs destinées individuelles et règlent souverainement leurs affaires particulières, en un mot s'appartiennent à elles-mêmes, l'Alsace-Lorraine n'est en réalité que Terre d'Empire, c'est-à-dire, que loin de nous appartenir à nous-mêmes, nous sommes les sujets de 25 souverains et des 60 millions d'Allemands qui sont leurs sujets. Nous pouvons donc dire sans exagération que nous sommes des citoyens de second ordre.

Depuis bientôt deux ans, il est vrai, nous possédons une Constitution et un Parlement. Celui-ci est composé de deux Chambres, dont la seconde est élue au suffrage [illegible]el. La première Chambre, que nous appelons aussi [illegible]t en partie élue par des corporations professionnel[illegible]s de com-

merce, université, etc., tandis que quelques membres y entrent de par leur fonction, par exemple les évêques et les présidents de consistoires; en outre, la moitié des sénateurs peut être nommée par l'empereur. Le droit budgétaire du Parlement est restreint, car le gouvernement peut refuser toute augmentation de crédits et peut même, si le Parlement refuse le budget, continuer à percevoir les impôts, à émettre des bons du trésor et à payer les dépenses courantes. La première Chambre, évidemment gouvernementale, peut annuler toutes les décisions de la seconde et, en tout cas, l'empereur a le droit de refuser sa signature à toute loi votée par notre Parlement dont il peut ainsi annihiler toute action législative. Enfin, le Reichstag et le Bundesrat peuvent seuls modifier notre constitution, l'améliorer, mais aussi la supprimer.

Il y a là une situation qui porte une profonde atteinte à notre dignité et à nos intérêts moraux et matériels, contre laquelle nous ne cessons de protester, contre laquelle sont dirigés tous nos efforts. Durant les premières années consécutives à l'annexion, nous nous étions bornés à une politique de protestation, politique stérile, il est vrai, au point de vue pratique et utilitariste, mais politique alors bien naturelle et en tout cas éminemment respectable. Cependant il nous faut vivre et une attitude purement passive serait devenue maladroite et funeste à notre pays. Nous avons donc décidé de nous adapter aux nécessités de la situation actuelle, c'est pour nous la condition de tout développement intellectuel et économique. Nous nous plaçons donc loyalement sur le terrain constitutionnel et légal, mais une fois placés sur ce terrain inattaquable, nous revendiquons le droit de régler nous-mêmes nos affaires et nous réclamons notre autonomie au même titre que les autres états confédérés. Nous prétendons à notre droit d'être Alsaciens-Lorrains comme les Prussiens sont des Prussiens, les Badois des Badois; nous avons les mêmes devoirs qu'eux envers l'Empire, nous acceptons ces devoirs; par contre, nous réclamons les mêmes droits, la même indépendance, le même rang.

Parallèlement à cette question de l'autonomie politique se

pose pour nous la *question du maintien de notre individualité ethnique, de notre particularisme*, problème vital pour nous et d'autant plus angoissant que pour le résoudre dans le sens de nos intérêts nous avons, en dehors de toute considération politique, à faire face à des situations nouvelles et redoutables.

***

Ce qui frappe le plus le voyageur qui, depuis longtemps, n'a plus parcouru l'Alsace-Lorraine, c'est, outre le grouillement des uniformes allemands, la transformation que le pays a subie sur le terrain économique. Il y a quarante ans, les deux provinces portaient un caractère agricole très prononcé : aujourd'hui, il s'industrialise à une allure quasi américaine. Non pas que l'agriculture y ait perdu du terrain dans les mêmes proportions, par exemple, qu'en Angleterre; au contraire, elle y fait même des progrès sensibles et sa production augmente notablement, grâce à l'emploi des machines, des travaux d'amélioration, des engrais concentrés, grâce à un système d'élevage plus intensif, grâce aussi aux débouchés plus nombreux et plus commodes. Les coopératives agricoles se multiplient et se groupent en deux fédérations, l'une libre, l'autre plus ou moins dépendante du gouvernement, qui travaillent avec des capitaux très respectables. L'Alsace a 28.000 hectares de vignes, la Lorraine en a 5.000; grâce au tarif douanier qui frappe les vins et raisins étrangers, le vigneron alsacien-lorrain obtient pour ses vins de table des prix moyens de 70 et 80 francs l'hectolitre. Le pays messin s'adonne depuis quelques années à la culture et à l'exportation de la fraise et de la mirabelle, et je pourrais vous citer tel village lorrain, dont la gare a expédié l'été dernier un million de kilos de fraises, représentant une valeur de plus de 500.000 francs.

Cependant la production agricole tend à reculer au second plan devant la production industrielle. De tout temps, l'Alsace possédait une industrie textile réputée; ses tissages et filatures font encore aujourd'hui très bonne figure à côté de l'industrie textile de la vieille Allemagne. Nos manufacturiers alsaciens,

détachés de la France par la guerre et séparés de leur clientèle française par les tarifs douaniers français, ont passé par une crise dangereuse et ont dû chercher des débouchés sur le marché allemand; ils y ont réussi tant bien que mal, mais ils vivent. Cependant ils se plaignent très vivement de la concurrence déloyale que leur font des manufacturiers allemands, qui savent se procurer les modèles alsaciens, les reproduisent en camelote et en inondent le marché. Des ateliers de constructions mécaniques, des fabriques de locomotives et de wagons, l'industrie du cuir et du sucre, des mines de cuivre et d'argent, des puits de pétrole, de bitume et d'asphalte, mais surtout des gisements énormes de *sels de potasse*, récemment découverts, promettent à l'Alsace un riche avenir industriel. D'après des estimations prudentes faites à la suite d'une centaine de forages, les gisements de sels de potasse représentent, au cours actuel, une valeur de plus de 60 milliards de francs. Ils s'étendent sur une superficie de 200 kilomètres carrés et leur exploitation, à peine commencée, va modifier profondément les conditions économiques du pays.

En Lorraine, cette transformation est déjà beaucoup plus avancée. Aux anciennes industries d'une réputation européenne, aux faïenceries, verreries et cristalleries de Sarreguemines, Valérystal et Saint-Louis, aux salines et soudières de Dieuze et de Sarralbe, se sont ajoutés des fours à chaux, des fabriques de plâtre et de ciment. Aux anciennes houillières déjà très considérables, d'autres se sont adjointes et s'adjoindront encore, car de nombreux sondages ont révélé l'existence de gisements de charbon très considérables; aussi nos houillères qui, en 1872, produisaient 300.000 tonnes de charbon, en produisent en ce moment 3 millions. Mais la grande richesse du sous-sol lorrain est constituée par le minerai de fer. Le plateau qui s'étend à l'ouest de la Moselle, de Metz à Luxembourg, comprend de 70 à 80.000 hectares de sol ferrugineux. La majeure partie de ces mines se trouve en France, mais en Lorraine annexée environ 440 kilomètres carrés sont concessionnés, dont 200 sont déjà exploités par des sociétés puissantes. Nos mines de fer qui, en 1872, ne

produisaient encore que 900.000 tonnes de minerai, en produisaient 16 millions en 1910; représentée en argent, cette augmentation est de 2 millions et demi à 56 millions de francs. L'industrie sidérurgique prend naturellement un essor analogue; des hauts-fourneaux, des aciéries, des laminoirs, des fonderies sortent de terre comme des champignons; des cités industrielles nouvelles surgissent du sol en quelques années et de petites communes qui, autrefois, ne comptaient que quelques centaines d'habitants, font rapidement tache d'huile, se rejoignent et forment des agglomérations de 10, 20 et 30 mille habitants.

Malheureusement, et malgré la production croissante de nos houillières, le pays n'a pas encore assez de charbon et une grande partie de notre minerai est transporté en Westphalie, d'où nous viennent les cokes nécessaires aux hauts-fourneaux. Les lignes actuelles de chemin de fer, pourtant déjà nombreuses, ne suffisent pas au transport et, de plus, occasionnent des frais considérables. Depuis longtemps, nous demandons donc la canalisation de la Moselle jusqu'au Rhin qui est navigable; mais l'industrie prussienne redoute la concurrence lorraine et s'oppose à cette canalisation: elle a gagné à sa cause l'administration des chemins de fer qui, de son côté, redoute une diminution de ses recettes; et ainsi nous sommes, sur le terrain économique comme sur le terrain politique, les victimes de l'égoïsme prussien.

Bien entendu, la situation sociale de l'Alsace-Lorraine a subi le contre-coup des transformations politiques et économiques. L'émigration vers la France qui, après 1870, nous a enlevé 250.000 compatriotes, nous a appauvri non seulement en hommes, mais aussi en capitaux indigènes. Certes, nous comprenons le sentiment qui a poussé ces annexés à aller habiter la France quand ils l'ont fait par sentiment et non par les nécessités de leur situation économique; mais nous regrettons de les avoir vus céder à ce sentiment, car nous sommes convaincus qu'ils auraient rendu plus de services à leur patrie s'ils étaient restés sur place, et dans bien des cas leur départ ressemblait à une désertion. C'est grâce à eux que, par exemple, de nombreux châteaux et beaucoup de grandes propriétés ont passé en d'autres

mains, en des mains qui n'étaient ni alsaciennes ni lorraines. Les sociétés industrielles qui s'enrichissent en Lorraine sont presque exclusivement allemandes : allemands leurs actionnaires, allemands leurs directeurs, allemands leurs fonctionnaires et employés. Quant aux ouvriers, la Lorraine et l'Alsace en ont certainement fourni beaucoup; mais aussi ils sont venus par milliers du dehors, de la Prusse, du Luxembourg, de la Suisse, de l'Autriche et surtout de l'Italie : ainsi, nous avons aujourd'hui dans le seul arrondissement de Thionville plus de 25.000 Italiens.

Il va de soi que la question sociale et ouvrière est aussi actuelle pour nous et aussi menaçante que n'importe ailleurs. Certes la législation sociale allemande a fait beaucoup pour l'ouvrier, plus que toute autre législation européenne et sous ce rapport la supériorité de l'Allemagne est incontestable; les assurances obligatoires contre la maladie, contre les accidents, contre l'invalidité, contre la vieillesse fonctionnent régulièrement et garantissent l'ouvrier, sa veuve et ses orphelins contre l'extrême détresse. Ainsi, et je ne parle que de l'Alsace-Lorraine, en 1909, les assurances ont versé aux blessés par accidents 3 millions de francs, aux ouvriers invalides 4 millions, pour frais de maladie 12 millions, ce qui fait un total de près de 20 millions de francs en une année dans un pays qui ne compte pas 2 millions d'habitants! Malgré cette prévoyance sociale si développée, le socialisme fait des progrès très rapides. Le mécontentement, si facile à l'ouvrier, la cherté de la vie, le niveau, à son avis, trop bas des salaires, l'esprit d'économie battu en brèche par les assurances (car l'ouvrier dépense volontiers quand il se croit assuré contre l'avenir), les excitations des gréviculteurs professionnels ont imprimé au socialisme un mouvement ascensionnel qui va de pair avec l'essor de l'industrie. Aux élections de 1874, les socialistes recueillaient 680 voix; quinze ans plus tard, en 1890, ils en recevaient 19.000; en 1907, 80.000; en 1912, 110.000, soit 31 % des voix émises. Non pas que tous ces votes proviennent de socialistes convaincus; aux voix des simples mécontents, telles qu'on en constate partout, il faut encore ajouter en Alsace-

Lorraine les nombreux votes destinés à être une manifestation antigouvernementale, les nombreux votes aussi de fonctionnaires immigrés, protestants ou chauvins, qui aiment mieux voter pour le socialiste que pour l'indigène catholique. C'est, en tout cas, un phénomène qui donne à réfléchir, qui devrait surtout donner à réfléchir à certains de nos conservateurs alsaciens-lorrains obstinément opposés à toute organisation ouvrière, même chrétienne. En face des syndicats ouvriers socialistes, des syndicats chrétiens se sont formés, syndicats professionnels autant que ceux des patrons industriels, des médecins, des commerçants. Ce qui les caractérise, c'est qu'ils groupent tous les ouvriers partisans de l'ordre et du droit de propriété sans leur demander s'ils sont catholiques ou protestants; les groupements religieux se font parallèlement dans les cercles confessionnels. Evidemment, ces syndicats donnent à l'ouvrier une force et une puissance qu'il n'aurait pas s'il restait isolé; l'ouvrier le sait et le mouvement syndicaliste, le besoin de coalition et d'association est devenu en lui irrésistible; c'est raisonnable aussi et logique. Or, bien des patrons, même chrétiens et catholiques, voient un mal et un adversaire dans cette puissance collective qui se forme en face de leur pouvoir patronal. Mais au moins devraient-ils, à leur point de vue social, voir dans le syndicat chrétien le moindre mal et s'allier avec lui contre le socialisme. Malheureusement ils n'en font rien; ils sont hostiles au syndicalisme de toute nuance et, trop souvent, ils excluent de leur usine ou mettent sur le pavé même les membres des syndicats chrétiens et les poussent ainsi vers le socialisme.

Ces transformations économiques et sociales du pays, déjà si profondes, sont toutes d'ordre plutôt matériel; si nous voulons connaître l'Alsace-Lorraine d'aujourd'hui, il importe de faire une enquête aussi sur le terrain religieux et intellectuel.

La population d'Alsace-Lorraine, Messieurs, est, en très grande majorité, catholique, catholique de nom et catholique de fait. Le manquement au devoir pascal est le cas de la minorité des hommes, même dans nos paroisses les moins chrétiennes. Le repos dominical, prescrit, du reste, par la loi civile, est bien

observé, même dans les villes, où les magasins ne peuvent s'ouvrir qu'à certaines heures et en dehors de l'heure des offices religieux. Aussi l'esprit général de nos populations, surtout dans les campagnes, est foncièrement chrétien. Permettez-moi de vous citer à ce sujet une anecdote symptomatique. Au cours de ma campagne électorale, un soir d'octobre, je faisais une réunion dans une auberge de village, dans une salle basse, enfumée, surchauffée, où les auditeurs s'entassaient littéralement. Pendant que je parlais, voici que la cloche de l'église sonne et on m'interrompt : « Monsieur l'abbé, c'est l'*Angelus*. » En même temps, tous les assistants se lèvent, se découvrent, et l'un d'eux commence à haute voix la prière de l'Angelus à laquelle tous répondent. C'est un usage répandu encore dans beaucoup de communes et auquel ces braves gens n'entendent pas déroger.

C'est vous dire, Messieurs, que nos populations ne permettraient pas qu'on touchât à nos traditions religieuses. Le gouvernement le sait; aussi n'a-t-il pas osé jusqu'ici contrecarrer trop ouvertement l'action de nos congrégations. Nous comptons en ce moment en Alsace-Lorraine 540 religieux et 7.640 religieuses, dont la moitié se vouent à l'enseignement dans les écoles primaires de l'Etat et dans les pensionnats. Notre presse catholique, fortement éprouvée et décimée après l'annexion, a repris un mouvement ascensionnel; en Lorraine, nous avons sept journaux catholiques quotidiens et trois hebdomadaires, rédigés soit en français, soit en allemand; l'Alsace, plus grande et plus populeuse, nous surpasse de beaucoup.

Par contre, nous avons à compter, plus que par le passé, avec le protestantisme. A la suite de l'immigration allemande, la population civile protestante est montée, depuis 1871, de 250.000 à 365.000. Mais l'immigration seule n'explique pas cette expansion numérique protestante; nous avons à faire à un système de colonisation protestante que la Prusse a toujours appliqué dans tous les pays qu'elle annexait, en Pologne et dans les provinces rhénanes. Ce n'est évidemment pas l'effet du hasard que dans certaines localités, où autrefois il n'y avait pas un protestant, il y a maintenant des familles de fonctionnaires protestants assez

nombreuses pour constituer des paroisses. L'axiome est indéniable : germaniser, c'est protestantiser.

L'un des résultats de cet accroissement de la population protestante est la multiplication inquiétante des mariages mixtes entre protestants et catholiques; il y a 20 ans, on en comptait 866, en 1910 ce nombre s'était déjà élevé à 1481; sur 9 mariages, il y a 1 mariage mixte. Inutile de vous signaler les conséquences de cet état de choses : l'indifférence religieuse pénétrant dans beaucoup de familles, l'éducation protestante de beaucoup d'enfants perdus pour le catholicisme.

Extérieurement, l'accroissement du protestantisme se manifeste par de nombreux temples protestants qui s'élèvent dans toutes les agglomérations tant soit peu importantes. Nous concédons volontiers à nos compatriotes protestants le droit et la liberté de pratiquer leur culte; nos députés catholiques votent sans difficulté les crédits demandés pour le culte protestant; nous pratiquons le principe de l'égalité civile des cultes reconnus devant la loi; nous ne voulons aucun privilège pour nous, nous ne refusons aux autres aucun des droits légaux que nous réclamons pour nous-mêmes.

De fait, les protestants jouissent en Alsace-Lorraine de la liberté religieuse la plus absolue, d'une liberté beaucoup plus large que celle qui est accordée aux catholiques dans certains états d'Allemagne, plus large même que celle qui est accordée aux catholiques alsaciens-lorrains dans leur propre pays. Rien ne restreint l'action religieuse ou charitable des pasteurs ou des diaconesses; mais tout nouvel établissement religieux ou congréganiste catholique se heurte à des oppositions administratives ou légales; aujourd'hui encore, un jésuite n'a ni le droit de prêcher, ni même celui de chanter une messe dans nos églises!

L'influence gouvernementale en faveur du protestantisme apparaît très nettement dans l'occupation des postes administratifs. Depuis la charge du gouverneur et le ministère jusque dans les vingt sous-préfectures, dans la direction des services importants de toutes les administrations et de l'enseignement, bref, partout où se fait sentir la main de l'Etat, c'est le protestantisme

qui est en possession prédominante, et cela dans un pays aux trois quarts catholiques. L'imparité est criante, et pour comble, c'est aux catholiques, victimes de cette imparité, que les privilégiés reprochent d'être intolérants et persécuteurs.

Néanmoins la paix confessionnelle ne serait pas gravement compromise si, à l'expansion numérique du protestantisme ne s'ajoutait une intensité progressive de propagande et prosélytisme. Les grandes fortunes, les grandes sociétés industrielles et commerciales se trouvent principalement dans des mains protestantes qui ne se font pas faute d'aider la diffusion de la « semence du pur évangile ». Deux ligues importantes venues d'Allemagne, l' « Association de Gustave-Adolphe », et, plus encore, l' « Alliance évangélique », exercent une activité de propagande trop souvent turbulente et provocatrice. Tout récemment encore, l'Alliance évangélique faisait, avec ses congressistes, une excursion au champ de bataille de Spickern où des milliers de soldats, catholiques aussi bien que protestants, avaient, il y a 40 ans, versé leur sang pour leur patrie, où la majesté de la mort devrait cependant étendre un voile de respect sur ceux qui sont unis dans le repos suprême. Et néanmoins, on a osé proférer, à cette occasion et en face de ces tombes, des paroles d'insultes contre tout ce qui porte le nom de catholique!

C'est le même esprit de prosélytisme agressif qui a provoqué les nombreux et si pénibles incidents de cimetière, où les agents du protestantisme ont forcé l'entrée des cimetières exclusivement catholiques et substitué leurs prétentions aux droits des catholiques sur la terre bénite. Et, chose curieuse, pour légaliser ces prétentions, le gouvernement actuel et allemand d'Alsace-Lorraine s'appuie sur son interprétation de lois françaises vieilles d'un siècle.

Du reste, nous continuons à vivre sous le régime du Concordat français, mais aussi sous celui des articles organiques. Si nous profitons de certains avantages de ce régime, nous en subissons aussi les inconvénients au point de vue de la liberté et de l'indépendance. L'agrément du gouvernement pour certaines nominations ecclésiastiques n'est pas toujours accordé et

plus d'un excellent prêtre ne peut être nommé à un poste influent parce qu'il n'est pas jugé assez souple par le gouvernement.

La situation confessionnelle souffre donc plus que par le passé de conflits avec le protestantisme, et aux anciennes entraves mises à la liberté de l'Eglise sont venues s'ajouter des difficultés nouvelles.

Sur le terrain intellectuel, l'emprise allemande se manifeste surtout à l'école. A Strasbourg, l'ancienne université française est remplacée par l'université allemande, logée dans des bâtiments somptueux, où enseignent au delà de 100 professeurs, dotée par l'état d'Alsace-Lorraine d'un budget annuel de 2.500.000 francs. Elle renferme deux Facultés de théologie (catholique et protestante), une Faculté de droit, une de médecine, une de sciences et de lettres; cette année, ses cours sont suivis par plus de 2.000 étudiants. Dans l'esprit de ses fondateurs, elle devait être un puissant agent de germanisation et, à part quelques très rares exceptions, tous ses professeurs sont immigrés, également pénétrés de leur devoir patriotique et professionnel. L'enseignement secondaire est donné dans les lycées, gymnases et écoles réales, dont tous les professeurs ont conquis leurs diplômes dans une université d'Allemagne; cette règle s'applique aussi aux professeurs de nos petits séminaires et collèges ecclésiastiques. Enfin, l'enseignement primaire comprend les écoles communales élémentaires et les écoles moyennes. A tous ces degrés de l'enseignement, l'allemand est la seule langue parlée par le professeur ou l'instituteur; le français est exclu des écoles communales, excepté dans quelques villages de langue française ou mixte, où les enfants ne comprennent guère que le français. Naturellement, cet enseignement est pétri d'esprit allemand, les manuels de lecture et d'histoire respirent le patriotisme allemand et, d'ordinaire, la salle d'école est décorée de l'image ou du buste de l'empereur allemand.

Ce même esprit de germanisation, nous le retrouvons dans toutes les œuvres créées par l'intelligence allemande. Les édifices publics, depuis le palais impérial de Strasbourg jusqu'à la plus

petite gare de campagne, les nouveaux quartiers de Metz et de Strasbourg, construits et habités principalement par des immigrés, les statues élevées à Guillaume Ier et à Frédéric III, bref, tout ce qui est manifestation d'architecture, d'art ou de goût est inspiré par la pensée allemande.

⁂

Ainsi notre petit pays, après avoir subi la conquête et la transformation politiques, est soumis à des transformations économiques et sociales, religieuses et intellectuelles d'une force et d'une portée formidables. Le germanisme dispose de la puissance administrative, de la puissance financière, de la puissance de l'enseignement. Devant la poussée de toutes ces forces combinées et concentrées vers le même but qui est d'imprimer au pays un caractère nouveau, de lui infuser une mentalité nouvelle, en face de cet effort qui tend à balayer toute trace de l'empreinte laissée à son esprit par son passé plus récent, quelle est l'attitude de l'Alsace-Lorraine? Car, personne ne le nie, une autre civilisation, une autre culture tend à se substituer à la nôtre : allons-nous l'adopter telle quelle? nous laisserons-nous absorber par cette nouvelle culture ou nous assimilerons-nous de cette culture les éléments que nous jugerons bons et assimilables, quitte à écarter ceux que nous jugerons inférieurs à ceux que nous possédons? C'est le problème de la conquête morale postérieure à la conquête politique, problème posé déjà au lendemain de l'annexion, conflit permanent, lutte âpre et passionnée qui dure depuis quarante ans, plus douloureuse peut-être que celle qui se livra sur les champs de bataille de la Lorraine, plus profonde et plus intime en tout cas, puisqu'elle se déroule dans l'âme d'un peuple épris de son individualité traditionnelle et anxieux de son avenir national.

Cet avenir, nous ne voulons pas en confier le soin exclusif à d'autres; nous refusons de nous laisser guider aveuglément dans la marche que suivra l'évolution de notre pays. La seule route vers l'avenir que nous entendons suivre est celle qui s'éclaire de

la lumière de notre passé. Or, Messieurs, si notre passé est assez glorieux pour que nous ne soyons pas tentés de le renier, pour que nous ayons, au contraire, le droit d'en être fiers, il est en même temps assez instructif pour que nous ayons le devoir d'accorder notre confiance à son enseignement. Notre histoire est aussi vieille que celle de la France, plus vieille que celle de l'Allemagne. Elle remonte à l'époque où Celtes et Germains se disputaient la ligne du Rhin, où les Romains pendant des siècles dressèrent sur notre sol un boulevard contre l'invasion menaçante des barbares. Les rois francs d'Austrasie, Pépin le Bref, Charles Martel et Charlemagne étaient des nôtres. Godefroy de Bouillon était un prince lorrain et vous savez de quel pays est partie Jeanne d'Arc pour aller bouter dehors l'Anglais. C'étaient encore des Lorrains ces Guises qui sauvèrent l'unité religieuse de la France et c'était un duc de Lorraine, ce Charles V, qui, sous les murs de Vienne et aux côtés de Jean Sobieski de Pologne sauva l'Europe de la barbarie turque. Et dans l'épopée napoléonienne, ne sont-ce pas les noms des lorrains Kellermann, Lasalle, Ney, qui, avec ceux des alsaciens Rapp et Kléber, brillent au premier rang?

Au Moyen âge, il est vrai, et jusqu'à Louis XIV, l'Alsace et la Lorraine dépendaient du Saint-Empire, mais cette dépendance était plus nominale que réelle. Les villes libres, les petites principautés, les ducs de Lorraine se souciaient fort peu de l'Empire; ils étaient très jaloux de leur autonomie, ils s'administraient eux-mêmes, ils vivaient de leur propre vie. Placés entre la France et l'Allemagne, la Lorraine et l'Alsace restent ouvertes à la pensée française en même temps qu'à la pensée allemande et en font leur profit. Si l'on peut affirmer avec raison que la vie intellectuelle de l'Allemagne moyenâgeuse, — la chevalerie, les croisades, la poésie des trouvères, la scolastique, — fut pénétrée par l'influence française, c'est encore bien plus vrai pour l'Alsace et la Lorraine. Nos merveilleuses cathédrales de Metz et de Strasbourg révèlent l'influence de l'art gothique français, leurs architectes et imagiers, originaires, en partie, d'Allemagne, ont puisé leurs inspirations à l'école qui produisit les cathé-

drales de Reims et d'Amiens. Quand le trouvère alsacien Gottfried de Strasbourg composa son admirable poème allemand de Tristan et Iseult, il avait emprunté une légende française. C'est par Strasbourg qu'arrivait à l'Allemagne la pensée française qui influença si profondément la pensée allemande aux dix-septième et dix-huitième siècles, et c'est encore à Strasbourg que le jeune Gœthe reçut les grandes leçons françaises.

Nous ne songeons donc pas à nier l'existence d'une période allemande dans notre histoire, nous n'ignorons pas qu'elle fut de beaucoup la plus longue; nous ne songeons pas à faire commencer notre histoire à l'époque où la Lorraine et l'Alsace devinrent provinces françaises; mais nous n'admettons pas non plus qu'on raye de notre histoire les siècles de domination française. Nous ne contestons pas que l'Alsace ait défendu son autonomie contre les rois de France, nous ne contestons pas que la Lorraine se soit résignée difficilement à abandonner son indépendance et à devenir française; mais nous prétendons que nos ancêtres auraient agi identiquement s'ils avaient été victimes de la même politique de la part du Saint-Empire; et surtout, nous ne pouvons taire que le régime français nous a accordé une participation illimitée à la vie nationale française, une égalité de traitement et une série de bienfaits que nous ne pourrions pas oublier sans ingratitude. Et quand l'Alsace et la Lorraine furent gratifiées des libertés politiques de la France, quand elles furent associées aux campagnes et aux victoires de la Révolution, du Consulat et de l'Empire, l'assimilation était devenue sincère, complète et définitive; le pays était français, bien français.

Aussi, Messieurs, notre histoire n'est pas pour nous une chose morte : elle se prolonge et revit en nous. Toutes les générations antérieures, toutes celles qui ont vécu sur notre sol et l'ont fécondé de leurs sueurs, ont transmis à notre génération l'individualité de la race. Avec le sang, l'âme des ancêtres s'est transmise à nous et c'est leur cœur qui continue à battre dans notre cœur. Tout ce que nous avons reçu d'eux constitue notre tradition, notre patrimoine, notre particularisme : leur culture, leurs mœurs, leur langue, leurs qualités et leurs défauts, leurs en-

thousiasmes et leurs aversions, leurs gloires et leurs désastres. Ce patrimoine, nous le savons, est fait des apports successifs ou simultanés de deux grands peuples, apports d'origines diverses, mais fondus et équilibrés par le long travail des siècles. Nous n'ignorons pas ce que nous devons à la pensée allemande, ce que nos ancêtres s'en étaient assimilé, ils l'ont maintenu durant deux siècles; nous nous diminuerions nous-mêmes, nous sortirions de la ligne de nos traditions, si nous voulions agir autrement; mais nous savons aussi que cette partie de notre patrimoine ne court aucun risque de se perdre aujourd'hui : le pouvoir politique allemand se charge bien de le garantir contre toute diminution. Mais les apports de la culture française sont tout autrement compromis, si nous autres ne montons pas une garde vigilante autour de cet élément essentiel de notre culture traditionnelle.

La fidélité à notre passé, l'attachement inviolable à notre particularisme est donc pour nous une condition d'existence, si nous voulons rester nous-mêmes. Et c'est pourquoi notre première tâche est de sauvegarder le culte de notre passé et la survivance de nos souvenirs. L'Allemagne honore ses morts glorieux : les champs de bataille de l'Alsace-Lorraine parsemés de monuments militaires allemands sont un perpétuel hommage aux vainqueurs. L'œuvre du Souvenir alsacien-lorrain, succédant au Souvenir français suspecté, assume la tâche d'honorer aussi les vaincus, doublement dignes de respect et de pitié, parce qu'ils furent les victimes du devoir vaillamment accompli et de la défaite imméritée. Ces morts-là sont les nôtres; eux sont de notre sang et de notre famille. Nous comprenons les honneurs que les immigrés rendent à leurs morts dans des manifestations patriotiques. Qu'ils soient fiers de leurs grands hommes de l'année terrible, c'est leur affaire, c'est leur droit : mais ce n'est pas dans leurs rangs victorieux que sont tombés nos compatriotes. Ces gloires nationales dont ils s'enorgueillissent n'appartiennent qu'à eux, nous n'y prétendrons à aucun titre : ce qui nous appartient, c'est le droit et le devoir de pleurer, là où eux se réjouissent, c'est le droit et le devoir de visiter les tombes

de ceux des nôtres qui sont morts en obscurs héros sous les plis du drapeau de l'ancienne patrie, c'est le droit de déposer sur ces tombes, avec nos prières, des bouquets faits par notre cœur en même temps que par nos mains.

Parmi nos maîtres d'aujourd'hui, le nombre augmente de ceux qui comprennent et respectent les témoignages de piété et de reconnaissance que nous rendons à nos morts. On nous reproche, il est vrai, de cacher derrière ce culte des intrigues politiques, comme si nous voulions nous tailler des cagoules de conspirateurs dans le drap mortuaire et sonner le glas funèbre en guise de tocsin! Nous avons nous-même trop le respect de nos morts, pour faire du catafalque un usage quasi sacrilège! On nous reproche encore de tourner sans cesse nos regards vers le passé, d'oublier les devoirs du présent, d'oublier plus encore les tâches de l'avenir. Et cependant, rien n'est plus injuste que pareil reproche; non, nous ne nous figeons pas dans une contemplation retrospective du passé, nous ne nous ankylosons pas dans l'immobilité de la pleureuse accroupie sur un monument funéraire : ce serait mal servir notre pays que de nous condamner à cette attitude sentimentale, mais stérile. Nous savons, sans que d'autres aient à nous l'apprendre, qu'il ne nous suffit pas de posséder un sentiment national prononcé et de bercer nos douleurs actuelles aux chants du passé; nous savons que les plus beaux rêves et les regrets les plus généreux ne pourraient jamais tenir lieu du travail, du travail intense qui, seul, nous fera conquérir le niveau auquel nous voulons monter, après que des événements indépendants de notre volonté ont fait perdre à notre pays le rang qu'il occupait autrefois. Mais nous savons aussi que si le culte du passé ne nous suffit pas il nous est absolument nécessaire; que si nous ne voulons pas déchoir, que si nous ne voulons pas voir notre race sombrer dans l'aveulissement, nous devons faire revivre dans notre jeune génération toutes les énergies de nos pères.

Voilà donc, Messieurs, quelles sont les leçons de notre passé; elles nous sont précieuses, elles nous resteront intangibles; elles illuminent la voie que nous devons suivre en nous apprenant

ce qui fit la grandeur de notre passé et ce qui fera la sécurité de notre avenir. C'est donc à la lumière de cet enseignement réconfortant que nous jugeons le conflit entre les deux cultures allemande et française, conflit datant de vingt siècles puisqu'il n'est que la continuation de la lutte entre le monde germanique et le monde latin. Comme le firent nos ancêtres, nous ne voulons élever de mur chinois ni à l'Est, ni à l'Ouest; nous reconnaissons des qualités sérieuses à l'esprit germanique : l'esprit d'ordre et de discipline, l'esprit d'entreprise et de méthode, le sentiment du devoir et l'application scientifique; nous prisons très haut le génie d'un Gœthe ou d'un Beethoven. Et comment nous autres Lorrains ne serions-nous pas accessibles à la poésie pénétrante de Schiller, le chantre des deux filles de Lorraine Marie Stuart et Jeanne d'Arc? Tous ces dons éminents, nous les estimons, nous cherchons à acquérir ceux d'entre eux que nous ne posséderions pas, nous en faisons volontiers notre profit. Mais nous n'ignorons pas que ces qualités ne forment pas toute la culture germanique et nous ne voulons, à aucun prix, adopter cette culture en bloc avec tous les défauts que nous lui voyons adhérer, comme il en adhère à toute création humaine; encore bien moins nous résignerions-nous à nous laisser dépouiller des apports de la culture française, dont notre pays a joui pendant des siècles, la clarté de sa pensée, la générosité chevaleresque de son cœur, la finesse de son esprit, ce charme séduisant qui fait de la France la jolie nation, son sens du goût et du beau, sa courtoisie et sa sociabilité, toutes ces qualités que nous apprécions d'autant plus que nous n'en recevons plus aussi immédiatement les bienfaits. Ce que nous défendons comme un patrimoine sacré, ce n'est donc pas une double culture, ce n'est pas une double mentalité, c'est cette culture spéciale, résultante de la fusion d'éléments de deux cultures voisines que nous ont transmise nos ancêtres, celle qui tempère par exemple le défaut de la mobilité française par la gravité allemande, celle qui nous fait comprendre également la gaie chanson française et le mélancolique lied allemand, celle qui seule convient à notre tempérament, façonné par les siècles anté-

rieurs, celle qui, seule, répond à nos préférences autorisées de notre droit et dictées par notre libre choix.

Dans sa lutte pour la conquête morale de l'Alsace-Lorraine, le germanisme dispose, il est vrai, de pionniers actifs et nombreux. Au premier rang se place le fonctionnaire allemand, homme généralement probe et laborieux, accomplissant sa tâche avec méthode et conviction, mais aussi avec un rigide sentiment du devoir qui ne lui permet pas, comme à son collègue français, d'enfreindre parfois la consigne pour rendre service. La presque totalité des emplois supérieurs, préfets et sous-préfets, chefs de services ministériels et conseillers de préfectures, sont occupés par des immigrés : ce fait seul est plutôt de nature à froisser et aigrir les indigènes qu'à les gagner. Quant aux emplois moyens et inférieurs, la moitié est réservée aux rengagés militaires, donc encore de préférence à des immigrés; et ceux-ci rapportent souvent de la caserne des habitudes de rudesse et de caporalisme qui ne les rendent guère sympathiques et paralysent leur action germanisatrice. Et comme ils sont pour la plupart des Allemands du Nord, ils ont conservé les allures extérieures de morgue et d'arrogance prussiennes qui nous les rendent souverainement antipathiques.

L'armée n'a aucun contact avec la population en dehors des relations inévitables. L'esprit de caste règne dans le corps des officiers allemands plus que partout ailleurs. Nos jeunes gens font leur service militaire dans l'armée allemande, ils apprennent à y connaître un peu l'officier allemand, mais beaucoup le sous-officier; du premier, ils rapportent parfois une bonne impression, du second, ils parlent d'ordinaire avec dédain et rancune; c'est qu'ils ont été témoins, sinon victimes, de mauvais traitements et de brutalités dont une partie seulement arrive à la publicité. L'armée allemande rencontre d'autant moins de sympathies dans notre population que les scandales retentissants des petites garnisons ne sont pas précisément des raretés et retombent sur tout le germanisme qui, cependant, ne mérite pas cette condamnation globale. Enfin, certains officiers de recrutement se sont fait une spécialité de traiter nos réservistes

à peu près comme des nègres du Cameroun et les tribunaux militaires appliquent rigoureusement les lois draconiennes. Récemment encore, quatre réservistes, s'étant plaints de manques d'égards, ont vu leur lettre collective interprétée comme un complot et le Conseil de guerre leur a infligé six mois de prison! Ce n'est donc pas l'armée non plus qui aurait pu jusqu'ici germaniser l'Alsace-Lorraine. Nous en dirons à peu près autant des sociétés d'anciens militaires allemands. Nous savons, en pays annexé, pour quels motifs, et, parfois, sous quelles pressions des indigènes sont amenés à entrer dans ces sociétés; nous savons tout aussi bien — et, au fond, les immigrés le savent comme nous — que l'adhésion extérieure à ces sociétés, à leurs fêtes et manifestations patriotiques allemandes n'est pas une preuve d'adhésion intérieure et d'un ralliement à la vie culturelle allemande. Rien que la façon dont ces sociétés, à l'issue d'un enterrement et au retour du cimetière, manifestent — disons la joie de vivre encore, est un des nombreux indices qui marquent la différence entre notre culture traditionnelle et l'autre.

Quant à l'école, nous lui reconnaissons sans difficulté une haute valeur scientifique et pédagogique. Ce qui n'empêche que les observateurs immigrés eux-mêmes reconnaissent que le germanisme en a récolté plus de déception que de progrès. Notre jeunesse universitaire de Strasbourg devient très particulariste et les conflits ne sont pas rares entre nos étudiants et le gouvernement. Beaucoup de nos jeunes gens fréquentent les universités de la vieille Allemagne; ils en reviennent avec une connaissance plus objective des hommes et des institutions, mais ils n'en sont pas pour cela germanisés, loin de là. De leurs rangs sortent même des adversaires très décidés et très influents de l'idée germanique en pays annexé. De ce côté, la situation reste donc pour le moins stationnaire.

Même résultat négatif dans les écoles secondaires, lycées et collèges; l'éducation familiale et les relations sociales contrebalancent et annihilent l'action germanisatrice des professeurs

immigrés. Les instituteurs des écoles élémentaires sont souvent regardés comme les instruments les plus actifs de la germanisation; c'est vrai en partie, pour ceux en particulier qui sont affiliés à l'Alliance générale des instituteurs allemands, et encore nous devons à la vérité de reconnaître que l'adhésion de beaucoup de nos instituteurs à cette Alliance est dictée autant par leurs sentiments anticléricaux que par leurs sentiments nationaux. En tout cas, personne ne croira sérieusement que la célébration de la fête nationale allemande à l'école, la mobilisation des enfants armés de drapeaux allemands, formés en haie sur le passage de l'empereur et dressés à l'acclamer à son passage leur inculquera l'amour de la patrie allemande. La suprême injure de deux gamins se livrant bataille est encore toujours le mot « Prussien! » du côté indigène et « tête de Français » du côté immigré.

Ce n'est pas non plus la lutte du gouvernement pour l'extinction de la langue française qui le rapprochera beaucoup de son but final. Certes, la connaissance du français dans nos villages de langue allemande va en diminuant et nous le regrettons vivement, ne serait-ce qu'au point de vue économique, car un homme qui possède deux langues est évidemment mieux outillé que celui qui n'en possède qu'une et la politique de notre gouvernement nous met en état d'infériorité vis-à-vis des Suisses et des Luxembourgeois bilingues qui se créent des positions lucratives en Alsace-Lorraine, grâce, précisément, à leur bilinguisme. Néanmoins, ils se font illusion ceux qui s'imaginent que le germanisme est en progrès là où la langue française est en recul; rien de plus instructif que le fait incontestable que nos villages, où l'on ne parla jamais français, sont restés tout aussi alsaciens-lorrains, tout aussi particularistes que nos villages de langue française; rien de plus certain non plus, que la suppresion d'une langue maternelle ne conquiert pas de sympathies pour la culture du peuple oppresseur, mais ne fait qu'aviver l'esprit de résistance et d'opposition.

Nous pouvons l'affirmer avec une certitude absolue : malgré les déclamations des pangermains fanatiques, prétendant que

l'Alsace-Lorraine fut toujours pays allemand et que la culture française ne fut jamais qu'un vernis superficiel, il reste vrai que longtemps avant 1870 notre petit pays n'était plus allemand par sa culture. De tout temps, sa culture fut spéciale, faite d'éléments de deux civilisations voisines, et dans les derniers siècles son idée de patrie comprenait et l'idée de la grande patrie française et celle de la petite patrie provinciale. Aujourd'hui, nous connaissons mieux l'Allemagne qu'autrefois, nous la jugeons probablement aussi plus objectivement : à cette connaissance, l'idée germanique a gagné sous certains rapports. Après que de nouvelles frontières politiques ont été établies, l'Alsace-Lorraine a réalisé de grands et incontestables avantages matériels. Par suite de considérations stratégiques et de l'essor extraordinaire de l'industrie, le réseau des chemins de fer devient tous les ans plus dense. Les commodités de la circulation se sont multipliées, le confort des wagons est absolument supérieur à celui de tous les pays voisins, les bureaux de poste et plus encore le téléphone desservent la presque totalité de nos villages. D'autre part, le service de l'hygiène publique, l'assistance publique des pauvres et des malades a marché de pair avec toutes les autres œuvres d'assistance sociale. Ce serait manquer à la vérité et à la loyauté que de ne pas reconnaître les bienfaits que le pays retire de toutes ces institutions; mais ce serait commettre aussi une erreur et une faute que de prétendre que ces progrès matériels ont transformé la mentalité du pays et que celui-ci est devenu allemand par sa culture. Pour les villages lorrains de langue française, la conservation de l'ancienne culture est un fait indéniable; quant au reste du pays, des générations entières pourront encore passer sans modifier essentiellement cet état de choses; toutes les mesures politiques et culturelles prises jusqu'ici par l'Allemagne, pour amener sur ce terrain un changement radical, ont échoué et continueront à échouer.

C'est que, si le pouvoir administratif cherche à promouvoir la germanisation par tous les moyens formidables dont il dispose, nos populations ont un regard très observateur et une

vision très aiguë des côtés faibles du germanisme, côtés faibles qui nous mettent en garde contre une culture qui, par ailleurs, a tant de grandes et réelles qualités.

Si l'Allemand est bon colonisateur en tant que commerçant, il ne l'est nullement au point de vue culturel et politique; pris individuellement et dans sa patrie, il peut être aimable et sympathique; mais dans les pays qu'il s'assujettit, il ne sait pas se faire aimer. Sa qualité incontestable de l'exactitude et de la profondeur, la *Gründlichkiet* allemande tant vantée, lui joue les plus mauvais tours; exagérée, elle devient un défaut fatal et elle le pousse à trop s'attacher aux détails; il devient facilement étroit, mesquin, tâtillon. Il aurait pu et dû se contenter de demander aux annexés le respect de la Constitution et l'observation des lois allemandes : les annexés ne s'y sont jamais refusés. Le conquérant n'avait pas à s'occuper des sentiments intimes des annexés, il n'avait pas à leur demander des manifestations de sympathie et des réceptions enthousiastes; il n'avait pas à nous mettre au niveau des Berlinois qui, après Iéna, firent à Napoléon I^er^ un accueil triomphal; il n'avait pas à nous demander de nous sentir, au lendemain de la guerre, patriotes allemands. Mais non; il exigea une participation aux fêtes officielles et patriotiques allemandes, nous mettant ainsi à une école de dissimulation et d'hypocrisie; il dressa les fameuses listes noires d'indigènes suspects; il traite aujourd'hui encore comme des affaires d'Etat le chant de la Marseillaise et le cri de « Vive la France! »; il interdit les inscriptions françaises aux coins des rues et aux devantures de magasins; et, n'ayant pas le sens du ridicule, il arrive à se rendre ridicule par ses mesquineries grotesques. Ainsi il permet aux figaros l'inscription « friseur », — mot jugé allemand, — mais fait enlever l'inscription « coiffeur »; il permet l'inscription « total liquidation », mais défend d'écrire « liquidation totale ». Au fond, c'est le fait et la preuve d'un esprit chauvin, incapable d'idées tolérantes et de sentiments généreux, incapable d'une politique de large envergure, comme celle que pratiquent, par exemple, les Anglais au Transwaal vis-à-vis des Boërs annexés. Toutes ces tracasseries

mesquines, — et elles sont innombrables, — provoquent tout autre chose que de la sympathie, elles ne peuvent que promouvoir la résistance fermée, narquoise et méprisante des victimes. Avec ce chauvinisme officiel, le chauvinisme privé de certains fonctionnaires et officiers rivalise d'ardeur; que de fois ces énergumènes interpellent des voyageurs dans les tramways ou des clients qui, dans un magasin, se permettent de parler français! Qu'y a-t-il alors d'étonnant si, instinctivement, nous nous rappelons l'esprit large avec lequel la France nous traitait autrefois? Elle laissa à l'Alsace-Lorraine ses mœurs et ses coutumes, à ses villages de langue allemande elle laissa leur langue maternelle; elle ne chercha pas à nous franciser de force, elle ne nous traqua pas pour des vétilles. Le résultat de la tactique française est connu, celui de la tactique allemande se devine sans peine.

Cette tactique, nous la jugeons à sa juste valeur quand nous nous rappelons comment ces mêmes Pangermains, qui font parade d'un si ardent chauvinisme chez nous, en pays conquis, s'empressent plus que tout autre peuple de déposer leur nationalité et de se laisser assimiler quand ils vivent à l'étranger : les journaux allemands de toute couleur politique et religieuse ne se lamentent-ils pas sans cesse du manque de sens patriotique dont les Allemands font preuve, par exemple aux Etats-Unis? Et ces mêmes Allemands pangermains, qui voudraient à tout prix nous enlever notre langue maternelle française ou en restreindre au moins l'enseignement dans notre propre patrie, que d'efforts ne font-ils pas pour créer et entretenir des écoles allemandes au Brésil, en Russie, en Hongrie, à Bruxelles, à Paris! Là-bas, les jeunes Allemands ont un droit imprescriptible à l'enseignement de leur langue maternelle : les Alsaciens-Lorrains tout comme les Polonais, n'ont que le devoir d'apprendre la langue de leurs dominateurs allemands. Politique malhonnête et double morale, jugée sévèrement et condamnée par les Allemands raisonnables aussi bien que par nous-mêmes, morale nitzchéenne des seigneurs qui exige la justice pour soi et la refuse aux autres. Quelle illusion que de s'imaginer que pareils procédés gagnent les cœurs et rendent une culture sympathi-

que! Etrange façon de se concilier un peuple que de l'irriter par des coups d'épingle.

Cette irritation fait place chez l'annexé alsacien-lorrain au sourire ironique, à la réflexion gouailleuse, quand il considère la forme extérieure sous laquelle se présente trop souvent cette culture qu'on prétend lui octroyer et imposer comme supérieure. Laissez-moi vous citer à ce propos des jugements formulés par de bons et sincères Allemands.

Voici comment un journal de Cologne persifle la forme que prend la religiosité en certaines contrées prussiennes : « En Prusse, dit-il, la religion fait partie du bon ton, mais souvent moins pour elle-même que parce qu'elle répond aux intentions du souverain qui, dans l'esprit du sous-officier, occupe le premier rang après le bon Dieu. On connaît l'image caractéristique où l'on voit l'empereur Guillaume I^er^ entrer, après sa mort, au ciel, à cheval, salué respectueusement par toute la cour céleste. Il ne manque qu'une chose : que le bon Dieu lui-même se lève et fasse le salut. En tout cas, dans la pensée prussienne, la parole de Sa Majesté est seule décisive, même dans les choses religieuses et ecclésiastiques. Le césaropapisme et l'omnipotence de l'Etat sont des concepts authentiquement prussiens ». L'Alsacien-Lorrain, volontiers frondeur et porté à la satire, ne peut que sourire d'une pareille mentalité; il a trop le respect des choses religieuses pour vouloir s'assimiler un pareil byzantinisme, il a trop l'esprit démocratique pour pouvoir adopter un absolutisme aussi outré contre lequel les Allemands sensés se révoltent eux-mêmes.

La vie sociale allemande offre à notre observation une foule d'autres détails dont le simple énoncé marque la différence entre les deux cultures. Dans la société allemande, douée au fond de qualités solides, règne un esprit de caste, une manie des titres, un formalisme guindé, qui fait disparaître la valeur ou la nullité de l'individu derrière sa fonction officielle, qui enlève aux relations sociales le caractère d'aimable spontanéité que nous trouvons en France, et leur imprime un cachet de formalisme conventionnel et creux. Ecoutons à ce sujet le professeur

Schneegans, de Bonn : Le Français, écrit-il, se meut avec grâce et naturel, sans même y penser. L'Allemand quand il vous salue, se raidit d'abord, énergiquement il rassemble ses talons, brusquement il fait le plongeon. Le geste du Français est instinctif, celui de l'Allemand est étudié, réfléchi, calculé, artificiel. La politesse du Français résulte d'une ancienne culture; notre culture est trop récente pour être entrée dans notre sang. » Un peu plus loin, le même professeur Schneegans parle de la vanité nationale allemande qui ne se lasse pas de multiplier les monuments commémoratifs de la dernière guerre, et il avoue que « depuis 1870 nous sommes quelque peu devenus des parvenus ». Et c'est vrai. L'Empire allemand est de date récente; sa prospérité inattendue, — beaucoup plus grande qu'on ne l'imagine en France, — a surpris ceux-là même qui en montrent le plus d'orgueil. D'autres nations qui ont un passé beaucoup plus lointain sont habituées à la gloire et à la richesse : l'Allemagne oubliant peu à peu l'ancienne et presque spartanique simplicité de ses mœurs, infectée d'un esprit de mercantilisme et de grandiloquence américains, ne semble pas encore en être arrivée à ces habitudes de grande maison, elle place partout son blason aux couleurs et aux métaux flambant neuf.

Et en multipliant ces emblèmes de victoire, l'Allemagne ne se rend pas compte combien elle nous blesse douloureusement. Sans doute, elle ne le fait pas avec intention et par méchanceté; sans doute elle ne veut que célébrer ses victoires, et c'est son droit strict; mais en n'ayant pas l'intuition de l'impression pénible qu'elle produit sur les annexés, en oubliant que ses héros ne sont pas les nôtres, en faisant défiler les fils et les petits-fils des vaincus devant les monuments élevés à la mémoire des vainqueurs, elle fait preuve d'un déplorable manque de mesure, de tact et de délicatesse. Nous faisons instinctivement la comparaison des deux cultures; nous voyons à Strasbourg dévasté par 200.000 obus allemands, à Metz arrosé de tant de sang français et lorrain les statues de Guillaume I^er^, de Frédéric III, du prince Frédéric-Charles, de Bismarck, — et nous cherchons vainement, en Alsace et en Lorraine, une statue élevée à Louis XIV, et nous

constatons de quel côté on sut mieux ménager les sentiments des annexés.

Aussi nous ne fûmes pas étonnés de trouver dans la revue allemande bien connue, la *Zukunft* (1er avril 1911), ce jugement du professeur Wilhelm Hasbach : « Le manque de tact est devenu un défaut national du Germain. Le tact nous manque souvent quand la courtoisie, la délicatesse et la pitié devraient inspirer nos actes. » Je ne cite pas le reste de l'article qui n'est qu'une longue enquête ou plutôt une longue confession publique des défauts nationaux allemands, réquisitoire plus véhément et plus cinglant que tout ce que nous avons jamais dit sur ce sujet en Alsace-Lorraine.

C'est vous dire, Messieurs, pourquoi, de l'aveu de nos maîtres allemands eux-mêmes, nos jeunes gens, revenus de leurs études universitaires en Allemagne, ne sont guère enthousiasmés de la culture de là-bas prise en bloc. Ils ont été témoins des invraisemblables beuveries de cette jeunesse universitaire allemande, dans laquelle, malgré un blâme récent de l'Empereur, on considère comme un titre de gloire de pouvoir résister à l'absorption de grandes quantités d'alcool; ils ont jugé l'esprit d'économie et la soi-disant détresse financière de tant de fonctionnaires, quand ils ont vu la foule grouillante de ces fonctionnaires dans les cafés et restaurants vers le premier du mois, époque de la perception des traitements, et le vide béant de ces cafés quand le mois touche à sa fin; ils ont ramené à sa juste valeur l'éloge si souvent entendu de la femme allemande et de son esprit d'intérieur, quand ils l'ont vue s'attabler si souvent dans les brasseries avec mari et enfants, devant des chopes de bière ou le café au lait; ils ont compris pourquoi on fait en Allemagne une si détestable réputation à la famille et à la littérature françaises, quand ils ont vu comment là-bas on juge la société française d'après les romans français les moins français, mais préférés peut-être pour des motifs qui n'ont rien de littéraire.

Quant à nous autres, abandonnés à nos propres forces, nous continuons à mener courageusement la lutte pour notre existence nationale, pour nos souvenirs, nos traditions, notre lan-

gue, notre petite patrie. Nous travaillons au maintien de notre individualité ethnique par l'organisation de nos forces religieuses, politiques et sociales. Je dis « nos forces religieuses », car notre particularisme est un tout, il est fait aussi de notre tradition religieuse et nous prétendons conserver notre patrimoine dans son intégralité. Nos organisations étendent peu à peu leur réseau sur tout le pays. L'Union populaire catholique a organisé déjà 40.000 hommes, nos conférenciers instruisent nos populations par des conférences apologétiques et sociales, et, pour ne citer qu'un détail, dans les trois derniers mois, ils ont fait plus de 100 conférences dans nos villages de langue allemande. Nos cercles d'hommes, d'ouvriers et de jeunes gens se multiplient et s'agrandissent. Nos écoles, du moins nos écoles primaires de l'Etat sont encore chrétiennes et tous nos efforts tendent à leur conserver ce caractère. Notre jeunesse, issue des universités, entre toujours plus nombreuse dans l'administration, dans l'enseignement et même à l'université; le nombre des médecins, avocats et notaires indigènes va en augmentant; bref, le monde intellectuel et académique n'est plus aussi exclusivement immigré qu'il y a vingt ans, et c'est une garantie de plus pour la sauvegarde de notre culture traditionnelle.

En même temps, l'idée de la patrie alsacienne-lorraine s'affirme et s'affermit. Nous laissons dire et ricaner nos pédagogues à lunettes d'or qui nient la possibilité de la communion de l'Alsace et de la Lorraine dans l'idée de patrie unique. Nous estimons que l'Empire devrait reconnaître dans la sincérité même de notre particularisme le plus sûr garant de notre loyalisme. Nous savons que dans les deux provinces sœurs l'esprit provincial existait depuis longtemps et que l'annexion à l'empire allemand fédéraliste a accéléré l'évolution de cet esprit provincial vers un particularisme très prononcé, plus prononcé en tout cas qu'il ne l'eût été sous le régime français. Nous savons aussi que la douleur commune est un lien des plus puissants, et après que la même rafale de fer et de sang est passée sur les deux pays, la solidarité dans le même malheur, la communauté des épreuves présentes, la fraternité d'armes pour la conquête des mêmes

libertés ultérieures dans le cadre de la légalité soudent l'une à l'autre l'Alsace et la Lorraine et leur forment une même âme nationale.

Cette âme nationale est à peine née, il est vrai, et tels de nos maîtres la voient grandir avec haine et dépit, eux qui cependant cultivent chez eux l'esprit particulariste, eux qui exigent de l'Empire le respect de leur individualité nationale; ni les Bavarois, ni les Saxons, ni les Mecklenbourgeois n'admettraient l'immixtion de l'Empire dans leurs affaires internes. Ils tiennent à leur petite patrie; ils n'aiment la grande patrie allemande qu'à travers la petite et à condition que la grande permette de vivre à la petite. A nous, on demande d'aimer la grande patrie allemande, mais on ne nous laisse pas vivre chez nous comme dans notre propre maison, on ne nous accorde pas les libertés dont jouissent nos voisins, on nous impose des tuteurs comme à des mineurs, on nous loge dans les sous-sols de la maison commune. Comment veut-on alors qu'à ce régime d'exception la confiance puisse naître? Comment veut-on que nous regardions l'Allemagne comme une mère, tant qu'elle s'obstine à nous traiter comme une marâtre? Nous voulons faire honneur à la signature de la France et de notre loyalisme nous en avons fait la contresignature. Avant de nous résigner au rôle volontaire et sincère d'une rançon, nous avons traversé des heures profondément douloureuses. Nous croyons n'être pas trop exigeants, si en retour de notre soumission nous espérons au moins des égards et de la patience.

Je ne voudrais pas terminer, Messieurs, sans avoir répondu à la question que vous me posez sans doute intérieurement. Est-il vrai que l'Alsace-Lorraine, pays catholique, a perdu ses sympathies pour la France à la suite de la politique sectaire du combisme? Est-il vrai que cette politique a été indirectement le plus puissant agent de germanisation?

Cette réflexion, Messieurs, nous l'entendons souvent faire en Alsace-Lorraine par ceux-mêmes dont le plus cher désir est de reproduire chez nous cette même politique. Nos radicaux sont pour la plupart aussi d'ardents anticléricaux et s'ils ne reprodui-

sent pas, au pays annexé, la politique combiste, c'est principalement parce qu'ils n'en ont pas le pouvoir. Mais ils s'en consolent en jetant des regards admirateurs vers l'Ouest, vers leur idéal de laïcisation et d'anticléricalisme.

Eh bien, Messieurs, nous aussi et avec le même droit, nous tournons souvent nos regards vers l'Ouest. Seulement, ce que nous admirons, — et cela je l'ai dit à Strasbourg il n'y a pas longtemps, — ce n'est pas une politique persécutrice et jacobine, c'est la France elle-même, que nous avons appris à connaître et à aimer, c'est la vraie France, celle de Clovis, de saint Louis et de Jeanne d'Arc, celle qui se reste fidèle à elle-même et à son passé, c'est la France des grandes idées, des sentiments nobles et chevaleresques, c'est la France que ni les revers d'une campagne malheureuse ni les défaillances momentanées de ses gouvernants ne peuvent nous faire déprécier. Cette France-là, Messieurs, survit dans nos souvenirs et dans nos cœurs reconnaissants comme la plus généreuse des bienfaitrices; et si nous ne voulons pas nuire à notre petite patrie par une politique insensée de rébellion, si nous voulons, au contraire, la servir en nous pliant aux nécessités et aux devoirs de l'heure actuelle, nous n'oublierons jamais ce que nous devons à notre ancienne patrie française; nous tâcherons de rester dignes d'elle et de mériter que, par-dessus les frontières politiques, elle nous conserve un souvenir fait de bienveillance et de sympathie

A PROPOS D'UN COMPTE RENDU

LETTRE DU R. P. JUGIE

La critique que M. Cavallera a faite de mon ouvrage : *Nestorius et la controverse nestorienne*, dans le *Bulletin de littérature ecclésias-*

RÉPONSE AU R. P. JUGIE

Le Révérend Père Jugie est médiocrement satisfait des deux pages que j'ai consacrées à son livre sur Nestorius. Je n'ai cependant rien dit de son exposé historique de la controverse et d'une certaine *sanatio in radice* et j'ai été moins dur que le Dr Junglas lui décochant ce trait cinglant au sujet d'un principe invoqué par le P. J. : « C'est la mort de toute recherche critique (1) ». J'ai même adouci les expressions que j'employais il y a plus d'un an (2); faisant allusion à un article où le P. J. exposait l'essentiel de ses vues sur la christologie nestorienne, j'écrivais : « On a bien essayé depuis d'infirmer une partie de ces conclusions (découlant du livre d'Héraclide), mais c'est au mépris des textes les plus clairs et en vertu d'une interprétation fantaisiste. » Il est vrai que le R. P. laisserait volontiers entendre qu'il se croit le seul à avoir étudié avec le détail nécessaire les écrits de Nestorius. C'est ainsi qu'il écrit dans sa préface : « Il faut avec une vigilante attention lire l'ensemble de ses œuvres. On n'a pas de peine alors à découvrir la clef de tout le système. Les apologistes de Nestorius ne paraissent pas s'être livrés à ce labeur. (p. 14). » De fait, parmi ceux qu'à tort ou à raison il appelle apologistes de Nestorius, il y a l'éditeur des *Nestoriana* qui a laborieusement recueilli les fragments de l'œuvre si mutilée, il y a le savant distingué à qui l'on doit la publication anticipée de très larges extraits du *Livre d'Héraclide*, d'une véritable anthologie de Nestorius, il y a le syriacisant intrépide qui a mené à son terme la tâche extrêmement fastidieuse d'une traduction intégrale de ce livre, il y a enfin l'auteur d'une thèse *ex professo* sur la Christologie de Nestorius!

J'ai simplement constaté les faits : une méthode d'interprétation qui amène à affirmer que « l'équivoque se rencontre à chaque page des écrits de l'hérésiarque » (p. 14), qui se débarrasse des textes gênants en décrivant Nestorius, comme « un esprit retors, une sorte de Protée qui prend mille formes diverses et vous échappe au moment où vous croyez le tenir » (p 13), qui ne peut aboutir qu'à la condition de ne point

(1) Junglas, Die Irrlehre des Nestorius, p. 11.
(2) *Bulletin* 1911, p. 339.

tique (novembre 1912, p. 409-411), m'a paru si peu objective que je me vois obligé de rectifier la plupart de ses affirmations.

1°) *M. Cavallera me reproche de partir de la notion de* personne *pour reconstituer la doctrine de Nestorius.*

Or, pour reconstituer la doctrine de Nestorius, je ne pars pas de la notion de *personne*, mais de celle de *nature*. Je commence par examiner ce que signifie le terme *nature*, *physis*, chez Nestorius et je montre par de nombreux passages de ses écrits que la nature-physis nestorienne n'est pas l'équivalent du mot *nature* de la théologie actuelle, que c'est en réalité une nature personnelle, une *nature-personne*, comme je le répète à plusieurs reprises. C'est là le point de départ de toute mon étude sur la christologie de Nestorius.

2°) *M. Cavallera écrit :* « *Le R. P. Jugie pose en principe que, pour Nestorius, nature équivaut à personne et se croit, dès lors, le droit et le devoir de substituer ce dernier terme partout où il trouve le premier et d'interpréter dans ce sens les affirmations de Nestorius,* même quand expressément celui-ci a protesté contre cette déformation de sa pensée. »

En effet, ce droit m'appartient et ce devoir s'impose si vraiment pour Nestorius, comme pour son maître, Théodore de Mopsueste, il n'y a pas de nature impersonnelle. Je défie, d'ailleurs, M. Cavallera

---

laisser les textes « parler tout seuls », mais de les gloser perpétuellement par des parenthèses ou des substitutions, comme si l'auteur n'avait jamais pu exprimer réellement sa pensée, se trouvait être incapable d'employer jamais le mot propre et avait la manie d'écrire toujours *nature* où il voulait dire *personne*, une pareille méthode, dis-je, porte en elle-même sa condamnation.

Je pourrais donc me dispenser de toute réponse.

Cependant, pour ne point laisser croire au R. P. J. que mon silence s'expliquerait parce que la réponse « serait gênante » pour moi, je soulignerai de quelques remarques, les divers paragraphes de sa défense.

1.) Les phrases que rapporte de moi le R. P. J. sous les numéros 2, 3 et 6 rendent sans objet cette première réponse. J'ai d'ailleurs vainement cherché les textes décisifs établissant ce qu'affirme le R. P.

2.) Le droit et surtout le devoir du R. P. J. étaient d'abord : 1° de faire une étude approfondie et distincte des mots *nature* et *hypostase* dans le vocabulaire de Nestorius et des concepts qu'ils représentent; 2° de prouver et non pas seulement d'affirmer que pour Nestorius, *prosôpon* rendait l'idée de personne « au sens où nous entendons maintenant ce mot »; 3° de prouver qu'entre ces trois termes il y avait réelle *synonymie* de manière à les rendre interchangeables, et non pas seulement *corrélation*, sinon 4° de respecter la distinction formelle des concepts en vue desquels les mots sont choisis, et, 5° par suite, de ne point substituer dans sa traduction et son commentaire *per-*

d'apporter un seul texte où Nestorius déclare expressément qu'il admet une nature sans *prosôpon physique ou naturel* pour employer la terminologie même de l'hérésiarque.

3°) *M. Cavallera : « Où Nestorius prend soin d'écrire les termes abstraits : divinité, humanité, le P. J. traduit, sans plus de façon, la personne du Verbe, la personne humaine. »*

J'ai apporté dans le paragraphe 5 du chapitre III de mon ouvrage, p. 129-135, un certain nombre de passages de Nestorius qui montrent que celui-ci mêle les termes concrets et les termes abstraits, le masculin et le neutre. Ce mélange, sous la plume de Nestorius, n'a rien

---

sonne à *nature*, en vertu de sa fallacieuse équation : nature = hypostase = prosôpon. Quant à l'expression *prosôpon naturel*, elle est hors de cause ici puisque c'est un problème de savoir au juste ce que Nestorius entend par là (1).

En revanche, les protestations violentes de Nestorius contre certaines falsifications de textes sont la réfutation directe du système que le R. P. lui prête, puisqu'elles portent sur la substitution dans ses écrits du concept de personne à celui de nature (Voir sous le n° 3).

3.) Le R. P. J. confond dans sa réponse deux questions dont la solution est différente : 1° l'emploi des termes abstraits et des termes concrets; 2° la substitution aux termes abstraits : *divinité*, *humanité* des mots : *la personne du Verbe*, *la personne humaine*. Dans le premier cas, il s'agit d'un usage général du vocabulaire christologique; dans le second, d'une espèce très précise. Au lieu de ce mélange de termes concrets et abstraits où le R. P. J. voit une conséquence du principe « toute nature est personnelle », il y a chez Nestorius une terminologie très arrêtée et rigoureuse comprenant trois séries de termes abstraits et concrets corrélatifs. Le P. J. a tort d'écrire : « Divinité, nature divine désigne, quand il parle de l'Incarnation, la *personne* du Verbe et *vice versa*. C'est pourquoi le mot *theotocos* éveille tout de suite chez lui l'idée que la Vierge a engendré la nature divine (p. 129-130). » Il fallait écrire pour rester fidèle à la pensée comme aux expressions de Nestorius : « Divinité désigne, quand il parle de l'Incarnation, la nature divine; c'est pourquoi le mot *théotocos* éveille tout de suite chez lui l'idée que la Vierge a engendré la nature divine et c'est pourquoi aussi, il ne se contente pas de l'expression *anthropotocos* qui vise seulement la nature humaine, mais regarde comme expression la mieux appropriée *christotocos* qui éveille en lui l'idée du sujet commun des deux natures. » Voici, d'ailleurs, un spécimen caractéristique de cette exégèse. Je souligne les interpolations du P. Jugie.

Texte de Nestorius	Texte glosé par le P. J.
Dictum est a nobis alicubi dum contra paganos loqueremur dicentes quod nos substantiam Dei creatam noviter ex virgine prædi-	Dans un passage de la *Tragédie*, Nestorius distingue entre le mot « Dieu » et le mot « divinité » et il reproche à saint Cyrille d'avoir

(1) L'abbé Junglas, par exemple, n'y voit pas impliquée l'idée de personne.

d'étonnant. C'est la conséquence du principe : toute nature est personnelle, sujet individuel.

---

cemus : non peperit, optimi, Maria deitatem sed peperit hominem divinitatis inseparabile instrumentum. At ille vocem divinitatis immutans fecit : non peperit, optimi, Maria deum. Hic vero multum differt dicere « deum » et dicere « deitatem ». Nam hoc quidem substantiam divinam incorporeamque significat, carnem vero nequaquam — composita enim caro est et creata — vox autem, qua dicimus « deus » et templo divinitatis est apta quod unitate ad divinam substantiam Dei obtinet dignitatem, non tamen in divinam substantiam permutatum est.

(Loofs *Nestoriana*, p. 205.)

substitué le premier au second en citant une de ses phrases. Mais la manière dont il explique cette distinction montre que pour lui le mot « divinité » a toujours un sens concret et désigne Dieu le Verbe. Le mot divinité désigne seulement la substance divine, la *personne divine*, et ne peut s'appliquer en aucune manière à l'humanité, *c'est-à-dire à la personne humaine*. Le mot Dieu, au contraire, peut être rapporté au *prosôpon d'union et à la personne humaine, parce que celle-ci est unie au Verbe*, c'est-à-dire à la substance divine, comme s'exprime Nestorius (p. 129, n. 2).

[On néglige de traduire *permutatum* pour cause.]

J'ajoute un second exemple non moins caractéristique. Il s'agit d'un passage de saint Ambroise cité par Nestorius. Les parenthèses sont du P. J. : « Ambroise parle de l'union de la divinité et non de l'union du Fils, bien que ce ne soit pas un autre, mais la même chose. Mais l'un (le mot Fils) indique le *prosôpon* et l'autre (le mot divinité) la *nature* (= Dieu le Verbe). C'est pourquoi parce qu'il y a eu union des essences, il parle de l'union de la divinité et de la chair et parce que l'union des natures a lieu en un seul prosôpon, il ajoute que le Fils de Dieu et non pas Dieu le Verbe parle dans les deux, car en lui sont les deux natures. Dieu le Verbe, en effet, est un et non deux (p. 132-133) (1). » Il paraît que ce passage prouve que pour Nestorius, nature et personne signifient la même chose et qu'il faut lire que Nestorius oppose ici, non pas la nature divine (le Dieu Verbe, la divinité), à la personne, mais le *prosôpon* d'union à la *personne* divine : c'est pourquoi il parle de l'union des essences et il oppose la divinité à la chair! Franchement, n'est-on pas en droit de répéter que de pareils procédés sont « la mort de toute recherche critique. »

(1) La dernière phrase signifie que Dieu le Verbe, comme nature est un et non deux : c'est le sens imposé par le contexte et conforme à la terminologie de Nestorius à laquelle je faisais allusion plus haut. Cf. *Junglas, Die Irrlehre des Nestorius*, p. 13. « Nach Nestorius legt die Schrift Christus eine doppelte Reihe von Namen bei : die einem bezeichnen nur seine göttliche Natur vie *Theos, Logos*,... » Je cite volontiers le Dr Junglas parce qu'on ne peut l'accuser de nier que Nestorius soit hérétique et que sa brochure toute récente est postérieure à la rédaction de mon compte rendu.

4°) M. Cavallera : « *Par une contradiction singulière, le P. J. admet chez les orientaux, élevés à la même école que Nestorius et parlant le même langage, le sens naturel des mots qu'il se refuse à voir dans les textes de l'hérésiarque et, d'autre part, il manifeste une indulgence quelque peu surprenante pour des hérétiques non moins formellement condamnés par l'Eglise, Apollinaire, Eutychès, les monophysites sévériens.* »

La contradiction singulière que me reproche M. Cavallera ne s'adresse pas seulement à moi, mais encore à tous ceux, anciens et modernes, qui ont admis une différence de doctrine entre Théodore de Mopsueste et Nestorius, d'une part et la ***plupart*** des autres orientaux, d'autre part. Je dis la *plupart*, et pas tous, car si M. Cavallera m'a lu attentivement, il a pu remarquer les petites sourdines que je mets à l'orthodoxie des orientaux. Voir pp. 42, 191-194, 292 de mon livre.

Quant aux indulgences coupables que j'aurais eues pour des hérétiques notoires comme Apollinaire, Eutychès, les monophysites sévé-

---

4.) Le R. P. Jugie fait erreur : la contradiction signalée ne s'applique qu'à ceux, s'il y en a, qui, comme lui, penseraient que l'identité de vocabulaire entraîne l'identité de doctrine. A ce compte, partisans et adversaires de l'Immaculée-Conception ou de l'infaillibilité pontificale auraient professé le même dogme puisqu'ils employaient les mots immaculée conception et infaillibilité dans le même sens. Il s'agit donc d'examiner l'utilisation de ces mots : tout en gardant rigoureusement le même sens ils peuvent entrer dans des constructions doctrinales opposées. Aussi la contradiction que je relève a-t-elle une autre portée. Elle signifie que Nestorius n'est pas un isolé; il tient par de multiples racines, non pas seulement à Théodore, mais à tout le mouvement théologique antérieur, dont il a reçu son vocabulaire, et j'ai le droit de m'étonner que le R. P. J. admette que les orientaux, ses contemporains, par le mot nature visaient la nature concrète et individuelle, que pour eux le mot Verbe « désignait directement et exclusivement la nature divine dans le composé théandrique » et veuille que chez Nestorius cela n'ait jamais ce sens, mais toujours celui de *personne* ou, s'il préfère, de *nature-personne*. Répondre que la doctrine de Nestorius exige d'interpréter ainsi les textes, c'est admettre une pétition de principe puisque c'est des textes que doit être tirée cette doctrine.

Quant aux « *indulgences coupables* », le R. P. J. a tort de ne pas citer exactement. J'ai écrit « *indulgence surprenante* » et en cela je suis resté dans mon rôle modeste de critique émettant une appréciation d'ordre purement scientifique. C'est un argument *ad hominem*. L'expression marque seulement mon étonnement de voir appliquer un traitement différent à des hérétiques unis par l'Eglise dans les mêmes formules de réprobation (par exemple dans Denzinger-Bannwart, 11e édition, n. 271, *respuit et anathematizat nefandissimos haereticos... id est Sabellium... Apollinarem... Eutychen, Dioscurum, Timotheum Aelurum, Severum... Nestorium*). Si ces condamnations sont compatibles avec une bénignité d'interprétation tous doivent également en

riens, j'attends que M. Cavallera me précise sur quoi elles portent. Je verrai alors ce que j'aurai à répondre.

---

bénéficier. Or, je constate pour Nestorius une sévérité outrancière qui prend tout en mauvaise part. D'Eutychès, au contraire, on écrit : « Le monophysisme d'Eutychès ou celui qu'on lui prête. Il est bien difficile, en effet, de savoir au juste quelle était la doctrine de ce moine têtu et peu instruit. Il paraît s'exprimer parfois d'une manière orthodoxe, mais en adoptant la terminologie de saint Cyrille » (p. 208 et note 2). Les monophysites sévériens, ces adversaires acharnés de saint Léon et du concile de Chalcédoine « étaient orthodoxes dans le fond » (*ibid*) et le P. Jugie adopte, sans restriction, la thèse bienveillante de M. Lebon à leur sujet. « Ils ne différaient des catholiques que par la terminologie; ils avaient dans le fond une pensée orthodoxe Ils sont à bon droit cependant considérés comme hérétiques parce qu'ils ont refusé obstinément d'accepter les formules d'un concile œcuménique auquel ils ont reproché d'enseigner l'erreur. » (155 et note.) Ce mot *formules* est d'un euphémisme intéressant si l'on relit les attaques des sévériens contre la *doctrine* orthodoxe. On ajoute que la terminologie des sévériens devenait dangereuse après l'apparition du monophysisme eutychianiste et l'on oublie que celui-ci a précédé ceux-là. Le concile de Latran (649), sous Martin I^er^, ne fait point ces distinctions et réprouve, même pour Sévère, les *dogmata diabolicae operationis genimina* de tous les hérétiques susdits.

Quant à Apollinaire je ne dissimulerai pas que la préface du P. J. m'a quelque peu choqué. Non seulement il ne met pas en relief le rôle que l'apollinarisme a joué, par réaction, dans la genèse de la pensée nestorienne et l'on sait si Nestorius nous en rebat les oreilles; non seulement il montre Apollinaire comme ayant seul, au quatrième siècle, découvert « avec une rare sagacité » l'hérésie de ses adversaires de l'école d'Antioche et Cyrille n'ayant eu pour réfuter Nestorius qu'à « emprunter les arguments et même les formules d'Apollinaire, en repoussant le côté négatif de son système »; mais il ajoute : « *Ainsi corrigé* (sic), *l'Apollinarisme devenait l'expression même de l'orthodoxie!* En Jésus-Christ une seule nature-personne, la personne du Verbe, Fils de Dieu, unie substantiellement à une humanité complète (p. 5) » Comme si cette expression équivoque d'*une seule nature* n'avait pas été la cause de dissentiments prolongés avec les Orientaux et par suite de son ambiguïté même n'avait pas dû céder la place dans l'enseignement définitf de l'église à la formule de Chalcédoine : *une personne en deux natures!* Mais c'est un particularité de l'ouvrage du R. P. J. de tout énoncer et de tout juger du point de vue des formules cyrilliennes de l'orthodoxie et de laisser complètement dans l'ombre les formules chalcédoniennes. De là l'injuste sévérité que j'ai signalée à l'égard de saint Léon :

S'il avait été mieux informé de l'état réel des controverses, il « aurait sûrement surveillé davantage quelques expressions qui étaient sans danger pour la foi simple des Occidentaux [saint Augustin est cependant mort en 428!] mais grosses d'équivoques pour les milieux orientaux » [ceux-là qui, au concile de Chalcédoine, accueillirent avec des

5°) *M. Cavallera continue : « Les formules et les comparaisons qui prêtent le plus à la critique, le P. J. les trouve, non sans contradiction, tantôt admirablement faites pour exprimer contre Nestorius le dogme catholique, tantôt pouvant être facilement tournées dans un sens hérétique.* »

Eh oui! une même formule, une même comparaison peut avoir sous un rapport une réelle valeur apologétique contre une erreur particulière, et être en déficit sous un autre rapport, pour exprimer la richesse du donné révélé, voire même devenir dangereuse, à l'apparition d'une erreur nouvelle. Les exemples abondent dans l'histoire des dogmes et de la théologie. M. Cavallera n'a pas besoin que je le lui apprenne. Pourquoi donc me charge-t-il de cette nouvelle contradiction?

6°) *M. Cavallera poursuit : « Le P. Jugie identifie chez Nestorius :* nature, hypostase, prôsopon, *et substitue le mot* personne *partout où l'un de ces termes est employé. Il oublie que, même si ces termes visaient pour Nestorius la même réalité, — ce qu'il n'a pas démontré, — c'est un axiome de philosophie qu'il peut y avoir des formalités distinctes pour une même réalité et qu'on n'a pas le droit d'attribuer indifféremment à chacune ce qui est dit des autres.* »

M. Cavallera répète ici ce qu'il a déjà dit plus haut. J'apporte suffisamment de textes clairs, qui prouvent que pour Nestorius toute nature est à la fois *hypostase* et *prosôpon naturel*.. Je dis *prosôpon naturel*, car je n'ai garde d'avancer que pour l'hérésiarque, tout *prosôpon* est une nature ou une hypostase. M. Cavallera avoue n'être pas convaincu par ma démonstration. D'autres lecteurs pourront être moins difficiles. Pour ce qui est de l'axiome de philosophie qu'il me

---

acclamations l'enseignement du pape, cette lettre que les Grecs appellent la *colonne de l'orthodoxie!*]

5.) La réponse du R. P. J. n'est pas *ad rem*, car j'indique de quelles expressions il s'agit, et il sait fort bien qu'elles ont rapport aux mêmes circonstances, c'est-à-dire à la controverse nestorienne. La formule « *une seule nature du Verbe incarnée* » est donnée comme admirablement faite pour exprimer contre Nestorius le dogme catholique et ailleurs on avoue cependant qu'elle pouvait facilement « être tournée dans un sens hérétique ». Il ne semble pas que ces deux jugements s'identifient. De même pour la comparaison, empruntée elle aussi à Apollinaire par saint Cyrille, du composé théandrique au composé humain. Le R. P. J. avoue qu'elle a des inconvénients et l'on sait quelle est fort critiquable: comment donc, au lieu de se contenter de la justifier, peut-il y découvrir mise « vivement en relief la différence radicale qui sépare la doctrine orthodoxe du système nestorien? »

6.) Je me suis suffisamment expliqué plus haut sur la méthode d'interprétation défectueuse du R. P. J. et la question du *prosôpon naturel* si aisément tranchée par lui. Quant à l'axiome de philosophie,

rappelle, je l'ai si peu oublié, que je le formule expressément à la note 4 de la page 96.

7°) *M. Cavallera dit encore : « Loin d'interpréter l'abstrait par le concret, la nature par la personne, il est de toute évidence que pour Nestorius, comme pour les autres orientaux, pour lesquels le P. J. le concède expressément, les termes concrets sont d'abord des noms de nature. Cela compris, tout le système des deux natures se déroule logiquement, il n'est pas besoin de parenthèses tendancieuses ou de suppositions gratuites pour lui donner un sens; l'on finit, sans doute, par se heurter à la théorie insuffisante et inadmissible de la personnalité telle que l'expose Nestorius, mais elle intervient à sa place et ne joue pas un rôle usurpé. Si elle reste l'erreur capitale de Nestorius, elle n'est point la clé de sa christologie. »*

J'avoue ne pas comprendre ce passage, et plus d'un lecteur, sans doute, sera dans mon cas. Me sera-t-il permis de demander respectueusement quelques éclaircissements à M. Cavallera? Ces éclaircissements seraient d'autant plus souhaitables que ce passage exprime la pensée personnelle de M. Cavallera sur la christologie nestorienne et a pour but de montrer que mon ouvrage laisse le problème « à peu près intact ». Pour ce qui me regarde, loin d'interpréter l'abstrait par le concret, la nature par la personne chez Nestorius, j'exécute exacte-

---

tout le monde a compris qu'il ne s'agit pas d'un oubli théorique, mais d'une négation pratique, puisque seule elle permet, par l'identification de concepts absolument distincts, de pratiquer l'étrange méthode de substitution qui opère à toutes les pages de l'exposé doctrinal fait par le R. P. Jugie.

7.) Cela aussi a été expliqué plus haut. Je crois, d'ailleurs, que mes lecteurs avaient compris. Il n'est pas malaisé de s'imaginer que quelqu'un, préoccupé d'abord de mettre fortement en relief la différence et la distinction des natures peut n'aborder que d'une manière secondaire la question de l'unité personnelle, que cependant, obligé de s'expliquer sur ce point, il peut ne point parvenir, faute de réflexion personnelle, de maturation dans les idées courantes et de bons principes philosophiques, à mettre sur pied une théorie satisfaisante. Mais cette erreur, tout en étant très réelle, peut parfaitement n'occuper dans sa pensée qu'une place accessoire. Il s'agit donc, par une étude attentive, de rechercher quelle est vraiment la pensée dominante autour de laquelle il groupe toutes ses autres conceptions. J'ai le regret de constater que l'ensemble des critiques s'accorde à la chercher pour Nestorius, non dans l'idée de *personne*, mais dans la préoccupation obsédante d'assurer la distinction des deux natures mise en péril par l'arianisme et l'apollinarisme. Quant à ma pensée personnelle sur la christologie nestorienne, le R. P. J. oublie que je n'ai point actuellement à l'exposer. C'est la valeur de la sienne qui est seule en cause et j'ai seulement à montrer que ma critique a été « objective » et que mes affirmations

ment le mouvement contraire. Voir pp. 14, 94 et suiv., 129 et suiv. de mon ouvrage.

8°) *M. Cavallera : « Le P. J. l'expose assez mal (la théorie de la personnalité d'après Nestorius). Dans un style d'assez mauvais goût qui reparaît un peu trop souvent, il traite cette* union prosopique *de « farce théologique ». Elle est pour lui un fantôme sans réalité, un masque destiné à faire illusion. Les textes amènent à des conclusions tout autres. On s'en convaincra aisément, comme de la justesse de ces critiques, si l'on veut bien seulement parcourir les quelques pages, autrement objectives et complètes, consacrées à la même question dans le troisième volume de l'*Histoire des dogmes *de M. Tixeront. On y comprendra beaucoup mieux et la suite des événements et les difficultés théologiques de la situation et la vraie nature du système nestorien. »*

Je suis étonné que M. Cavallera m'oppose M. Tixeront, car celui-ci arrive exactement aux mêmes conclusions que moi touchant la christologie de Nestorius, bien qu'il les formule avec plus de timidité. Voir pp. 28, 30, 35 du tome III de son *Histoire des dogmes*.

9°) *Arrivons enfin à la finale de M. Cavallera : « La seconde partie de l'ouvrage, où le P. J. a moins souvent l'occasion de se laisser dominer*

---

n'ont point à être « rectifiées ». Aussi n'ai-je point écrit que le P. J. laissait « le problème à peu près intact », — ce serait taire qu'il l'a singulièrement embrouillé, — j'ai dit que, par suite de la méthode suivie et du manque de fidélité aux lois de la critique des textes, il « laisse l'œuvre à faire à peu près intacte, du moins pour la christologie ». Quant à soutenir que loin d'interpréter l'abstrait par le concret, la nature par la personne, le P. J. exécute le mouvement contraire, c'est vraiment excessif de sa part et tout son livre proteste contre pareille assertion. Les pages indiquées ne contiennent rien de pareil. Tout au plus puis-je lui accorder qu'il admet la réciprocité. Voici au reste le résumé de sa théorie par lui-même : « Nature humaine et humanité signifie un homme, une personne humaine. De même divinité, nature divine, désigne quand il parle de l'Incarnation, la personne du Verbe et *vice versa* (p. 129) ». « Nestorius confond les termes abstraits et les termes concrets : *divinitas, natura divina* = la personne du Verbe et *vice versa, humanitas, natura humana* = homo, caro, corpus = la personne humaine ». On a vu plus haut que ce dernier terme *personne* est pratiquement celui qu'il estime avoir le droit et le devoir de lire partout où Nestorius écrit *nature* et *divinité* ou *humanité*.

8.) Je réitère volontiers, sans m'approprier par là toutes ses assertions, l'éloge que j'ai fait du chapitre de M. Tixeront. Si le R. P. J. le trouve seulement plus timide que lui, c'est que certaines nuances lui échappent, par exemple, que tendre à la perfection et y être arrivé sont deux choses différentes et que *il semble* ne signifie pas *il est sûr*.

9.) Il s'agit des chapitres sur Nestorius et les doctrines pélagiennes, sur l'Eucharistie, sur quelques autres affirmations doctrinales. L'in-

par son système préconçu, est beaucoup plus satisfaisante. Il aura pu remarquer lui-même que les conclusions auxquelles il arrive pour l'ensemble s'accordent beaucoup mieux avec l'interprétation modérée de la christologie, à laquelle il a refusé son suffrage. »

Mon ouvrage comprend dix chapitres. J'ignore où M. Cavallera fait commencer la seconde partie. Je le prie de vouloir bien me le dire. Je n'ai pas fait la remarque qu'il me prête et j'ignore encore ce qu'est l'interprétation modérée de la christologie à laquelle j'ai refusé mon suffrage. M. Cavallera voudra bien également me le dire. Enfin, je me suis toujours laissé dominer d'un bout à l'autre de mon étude par ce que M. Cavallera nomme mon système préconçu. Tous mes chapitres, en effet, sont imprégnés de christologie, et je crois que tout lecteur impartial me rendra le témoignage que je n'ai pas perdu un instant de vue le dualisme hypostatique qui constitue l'hérésie de Nestorius. Loin d'atténuer les conclusions du chapitre consacré spécialement à la christologie nestorienne, les chapitres qui suivent ne font que les mettre en plus vif relief.

Constantinople. M. JUGIE.

---

terprétation modérée de la christologie c'est, par exemple, celle de M. Tixeront. Puisque dans ces chapitres le R. P. Jugie met en relief comment Nestorius « s'est révélé à nous comme l'écho de la tradition catholique sur plusieurs points de doctrine », peut-être aurait-il pu en conclure que dans la controverse christologique la tendance à tout interpréter, malgré même l'évidence, dans le sens le plus défavorable, était sans doute insuffisamment « objective » et avait besoin d'être « rectifiée ».

Ferdinand CAVALLERA.

NOTES ET CRITIQUES

I. R. Compaing, *Le livre de la prière inspirée, les Psaumes*, traduction en vers français d'après le texte original. Paris, Beauchesne, 1913, in-16, XX-309 pages.

II. L. Cl. Fillion, *Le nouveau psautier du bréviaire romain*, texte, traduction et commentaires. Paris, Gabalda, 1913, in-16, VIII-532 pages.

III. H. Lesètre, *Les psaumes du bréviaire*, traduits de l'hébreu. Paris, Lethielleux, s. d., petit in-16, XII-404 pages.

IV. M. Belli, *Psalterium davidicum*, secundum textum hebraicum et vulgatam versionem. Turin, Marietti, 1912, VIII-372 pages.

V. Dom Amelli, *Collectanea biblica latina*, vol. I. *Liber psalmorum, iuxta antiquissimam latinam versionem*. Rome, Pustet, 1912, grand in-8°, XXIV-176 pages et 4 planches.

I. C'est d'une main sceptique que l'on ouvre cette traduction des psaumes en vers français. Ne sommes-nous pas au temps des traductions exactes jusqu'à la servilité, justes jusqu'à l'étroitesse? Il ne nous suffit pas que, grâce à des mots étranges, elles se parent à l'exotique; mais leurs phrases mêmes doivent n'avoir plus un air français : inversions, heurts, redites, coupures boiteuses, périodes cahotantes; pensées courtes et sans liens, mais si naïves! sentiments vulgaires, mais si violents! rien en elles ne nous choque pourvu qu'on y respire un parfum étranger.

Et pourtant, en dépit de ce préjugé, les vers et les strophes de M. Compaing retiennent, à plus d'une page, l'attention prévenue du lecteur. Des vers harmonieux, une strophe bien cadencée revêtent d'une expression choisie la pensée du psalmiste et rappellent à l'esprit les inimitables paraphrases de nos grands classiques. Mais cela les rappelle et ne les fait pas oublier. Aussi, puisque M. Compaing avait devant les yeux ce décourageant modèle, puisque son souci de recourir au texte original diminuait grandement pour lui la liberté dont avaient usé ses devanciers, j'aurais préféré lui voir entreprendre une traduction, non pas rimée, mais simplement rythmée. Sa traduction y aurait perdu peut-être un peu de sa tenue littéraire; la cadence qui caresse l'oreille n'y aurait pas été aussi uniformément trouvée. Mais, s'épargnant mille détours pour attraper sa rime, utilisant toutes les ressources que lui fournissent son vocabulaire imagé et sa science du nombre et de l'harmonie, il aurait pu s'appliquer à rendre plus exactement encore le vrai texte original.

Il en aurait aussi mieux rendu la tonalité. Si on lit d'affilée quelques-uns de ses psaumes, on finit par s'y attacher, mais c'est pour eux-

mêmes. Le contact avec le psaume hébreu se perd vite. Si l'on y recourt, on est tout surpris de constater qu'en effet le traducteur y a puisé ses idées et ses images. Mais de l'hébreu au français, elles ne sont pas seulement « translatées », elles sont transformées. Sous leurs deux formes, elles se ressemblent, mais elles ne sont pas tout à fait les mêmes. L'auteur rend moins qu'il n'interprète; il dessine et ne calque pas.

Mais, cette réserve faite au nom de l'exégèse critique, rien n'empêche de louer cette traduction rimée comme fidèle, habile, heureuse. Et je ne sais même si, par une sorte de sympathie de poète à poète, l'auteur n'est pas plus près de la pensée et des sentiments du psalmiste que le traducteur impeccable à qui tout son hébreu, s'il lui donne toujours le sens des mots, enlève parfois le sens de la vie.

II. M. Fillion, consulteur de la Commission biblique, ayant déjà publié deux ouvrages sur les psaumes, devait être tout préparé pour en publier rapidement un nouveau à l'usage « des prêtres, des lévites, des religieux et des religieuses » désormais astreints à la lecture intégrale du psautier. Ce travail lui fut donc aussi facile que doux; et M. Fillion est ainsi, une fois de plus le guide pieux de l'âme fervente dans la lecture méditée des Saints livres. Son nouveau volume donne les psaumes et les cantiques dans leur texte latin avec une traduction en regard et des notes succintes au bas des pages, et on les y trouve disposés selon l'ordre du « gracieux *Psalterium* où les cantiques sacrés sont ingénieusement répartis entre les sept jours de la semaine » (p. v).

Cette destination très délibérément pieuse nous avertit assez de ne pas demander à cet ouvrage les qualités de précision et d'objectivité critiques requises dans un livre d'exégèse savante. Il a atteint son but si la traduction des psaumes est suffisamment fidèle, leur sujet réel ou mystique indiqué en quelques mots, le partage de leurs pensées souligné ou accusé, les principales divergences entre la Vulgate et l'hébreu marquées en passant. Tout cela se trouve dans le livre de M. Fillion, émaillé, en outre, d'explications brèves et simples, de réflexions touchantes, de remarques admiratives qui trahissent l'émotion d'une piété tendre au contact du texte inspiré.

Cette douce émotion se trahit encore, au cours de l'introduction notamment, par quelques expressions dont les termes dépassent la pensée exacte que, sans nul doute, l'auteur avait en l'esprit. Dire, par exemple, que « le Psautier formait... le fond et la partie essentielle du culte public » avant l'exil, c'est oublier que les sacrifices y tenaient le premier rang. Dire que « le Psautier n'a rien de spécifiquement juif », c'est laisser croire que les Juifs y mettaient les sentiments religieux d'un chrétien; c'est oublier que, en substituant partout *Dominus* à Yahwè, on « christianise » la notion juive de divinité, et c'est aussi faire bon marché du sentiment de haine qui déborde si souvent des psaumes et parfois en termes des plus cruels : « *Beatus qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram* » (ps. 136). Dire enfin que « les psaumes passent à juste titre pour l'œuvre la plus parfaite que la poésie lyrique ait jamais produite », c'est oublier des prophètes comme Isaïe et Jérémie, et c'est attribuer les qualités de quelques morceaux admirables à des pièces comme le psaume 118, *Beati immaculati in via*, où le lyrisme manque totalement de poésie.

Si ces critiques n'étaient déjà peut-être un peu longues, vu la nature du présent ouvrage, j'ajouterais qu'il est bien regrettable que l'auteur qui est un hébraïsant ait osé maintenir dans ses notes le mot Jéhovah. On peut passer ce barbarisme à un poète pour des raisons d'euphonie et de sonorité; mais un exégète ne scandaliserait personne aujourd'hui en rayant de son vocabulaire ce terme fantaisiste, né au seizième siècle sur les lèvres de gens qui épelaient servilement Yehôwâ, là où ils auraient dû lire Adhônâi.

Ces quelques taches qu'une critique un peu soucieuse des nuances et de la précision voudrait effacer et, faute de le pouvoir faire, doit au moins indiquer, laissent intacts les nombreux mérites du présent ouvrage. Il ne peut que faciliter la récitation du nouveau bréviaire.

III. M. Lesêtre avait déjà, lui aussi, édité, en 1883, une traduction commentée des psaumes, et son volume était même parmi les meilleurs de la grande « Bible de Lethielleux ». C'est cette traduction, séparée de son commentaire, qu'il publie de nouveau aujourd'hui, mais avec un certain nombre de retouches. Il avoue qu'elle ne prétend pas à « la perfection, même de loin », mais il croit volontiers qu'elle est fidèle, puisque d'autres l'ont copiée. Tant de détachement désarme la critique, et, sans louer cette traduction plus que son auteur même ne l'ose, on dira qu'elle ne trahit pas l'hébreu, qu'elle en respecte le parallélisme, qu'elle y a entrevu une strophique rudimentaire, qu'elle en rend avec fidélité les idées parfois trop décousues à notre goût. Mais, on pourrait, de plus, trouver que, pour une traduction de poèmes, la langue est bien terne, et qu'il y manque un peu de ce mouvement propre à l'inspiration poétique.

En son avant-propos, l'auteur parle brièvement et sans aménité de la traduction vulgate en usage dans le bréviaire. Ses défauts sont trop évidents; faite sur le grec et non sur l'hébreu, œuvre occasionnelle de pieux anonymes, écrite dans une langue populaire aux termes souvent obscurs, ici d'une fidélité douteuse, là d'une servilité inintelligente, elle a résisté aux savants efforts de saint Jérôme et gardé, malgré ses retouches, les caractères et la valeur d'une traduction de second ordre. Ce n'est donc point par ses qualités qu'elle s'imposa dans l'église latine, mais par prescription. C'était celle que l'on avait coutume de lire; beaucoup, en ces temps anciens, la possédaient de mémoire, et, comme les esprits d'alors, plus portés au symbolisme et au mysticisme que les esprits d'aujourd'hui, trouvaient jusque dans les obscurités matière à édification, on ne sentait pas l'avantage de la changer et l'on imaginait, par contre, mille inconvénients à le faire.

Mais pourquoi un pape de nos jours, renouvelant et complétant l'initiative de saint Damase, ne substituerait-il pas à cette version trop imparfaite, dont la prière publique est la première à pâtir, une traduction exacte et claire? On ne sait plus le psautier par cœur; le besoin de la précision fait qu'on répugne à échaffauder ses réflexions pieuses sur des textes où se glissent souvent contre-sens et non-sens; et si l'on peut prier sans comprendre la formule qu'on récite, on le pourrait pour le moins aussi bien en prononçant des paroles intelligibles. Le jour où l'Eglise publierait une version officielle plus conforme au texte inspiré, personne ne récriminerait comme au temps de saint Jérôme.

et elle serait bénie pour avoir répondu à un vœu obscur de tous les prêtres catholiques.

IV. C'est une pensée de ce genre qui a inspiré à M. le chanoine Belli l'idée d'intercaler dans le texte même de la Vulgate, les mots, les expressions, les explications propres à ramener le texte à une exactitude moins lointaine ou à en éclairer l'obscurité. Ce travail est sobre, mais il suffirait à lui seul à montrer la légitimité, la nécessité d'une traduction nouvelle des psaumes, car il y a bien peu de versets qui échappent à des retouches même réservées. Chaque psaume est précédé d'un sommaire. La disposition typographique rend aisée l'utilisation de l'ouvrage.

V. S. S. Pie X a demandé à l'ordre de saint Benoît de rassembler les matériaux en vue d'une restauration critique de la Vulgate hiéronymienne. C'est là un travail patristique bien plus qu'un travail scripturaire, puisqu'on cherche à rétablir l'œuvre de saint Jérôme et non à la rapprocher du texte biblique original. Il a néanmoins son utilité comme toute recherche entreprise afin de préciser la teneur d'un texte même indépendamment de sa valeur. En dépouillant, dans cette intention, le manuscrit 557 du Mont-Cassin (XII[e] s.), dont la première partie renferme la Vulgate hiéronymienne de l'Ancien et du Nouveau Testament, les savants éditeurs ont trouvé quatre traductions des psaumes mises bout à bout. Trois d'entre elles sont connues : le psautier selon l'hébreu, le psautier gallican et le psautier romain; la quatrième a paru assez intéressante pour être éditée. Elle vient de l'être avec un soin louable par Dom Amelli et elle fait la matière du premier volume des *Collectanea biblica latina* destinés à la publication des trouvailles intéressantes qui ne manqueront sans doute pas au cours des présentes recherches.

Cette version, d'après D. Amelli, est assez composite : le fond en est constitué par l'antique version latine répandue dans les églises chrétienne d'Afrique et antérieurement à la version de saint Jérôme, mais elle a été retouchée en maint passage d'après le texte hébreu et les leçons des Hexaples. Pareil scrupule de fidélité expliquerait assez une certaine faveur conquise par cette version auprès des auteurs ecclésiastiques tels que Tertullien, Cyprien, Arnobe, Augustin, Ambroise, Jérôme et Rufin chez lesquels Dom Amelli croit avoir retrouvé des indices plus ou moins formels de son utilisation. Le travail de collation de la présente version avec les textes bibliques et avec les textes patristiques demandera du temps. Dom Amelli l'a entrepris avec grand soin pour le psaume XXI, et la marche à suivre est tracée à d'autres travailleurs par cette consciencieuse étude. Arrivera-t-on à conclure, comme le suggère le présent éditeur, que Rufin pourrait avoir établi cette recension de la Vulgate préhiéronymienne? C'est encore douteux. Mais, au point de vue scripturaire, la question d'auteur est moins importante que la question des sources de la version.

L'ouvrage est fort bien édité; il renferme, avec le texte, de nombreuses tables destinées à faciliter les recherches ultérieures.

Louis DESNOYERS.

Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, sous la direction de A. d'Alès, fascicule VII. (*Fin justifie les moyens. — Gouvernement ecclésiastique.*) — Fascicule VIII (*Grâce-Incinération.*) Paris, Beauchesne.

On remarquera dans le VII[e] fascicule du *Dictionnaire apologétique*, trois articles philosophiques très importants sur l'*Idéalisme*, la *Doctrine de l'Immanence* et la *Méthode de l'Immanence*. Le premier est dû à notre savant collègue de la Faculté de théologie de Lille, M. l'abbé H. Dehove. L'auteur décrit les diverses formes de l'idéalisme suivant qu'il est formulé par Berkeley, Fichte ou Stuart Mill : l'un résulte d'une critique de la connaissance sensible; le second fait dériver l'objet (ou non-moi) du sujet (ou moi); le troisième réduit la réalité à des sensations et à des images. L'auteur réfute ensuite le phénoménisme, le subjectivisme et l'immatérialisme et montre clairement que le problème de la substance est au fond de toutes les questions soulevées par les adversaires de la connaissance objective, dont les systèmes aboutissent à la négation de toute métaphysique. Le raisonnement de M. Dehove, solide et serré, est parfois un peu difficile à suivre. — La doctrine de l'Immanence soutient des relations étroites avec le Panthéisme et revêt des aspects intellectualistes ou pragmatistes; elle soumet l'*extrinsécisme* historique à l'*intrinsécisme* dialectique. Impliquant la confusion entre Dieu et le monde, elle incline la pensée vers les thèses naturalistes, fidéistes et agnostiques; elle est inconciliable avec le dogme catholique. Cette étude est bien divisée et très substantielle. Le Père Albert Valensin prétend distinguer la doctrine, de la méthode d'Immanence dont son frère, le Père Auguste Valensin nous offre l'exposé, emprunté spécialement aux ouvrages de Maurice Blondel. L'auteur se meut avec aisance à travers les méandres compliqués de ce labyrinthe et s'efforce de marquer avec précision les postulats, les affirmations et les limites de la théorie. La critique de l'apologétique dérivée de cette méthode nous est ensuite présentée par le Père Albert Valensin. Il nous semble que, de ses observations pénétrantes, se dégage cette conclusion : la méthode d'immanence est légitime pourvu qu'elle ne soit pas exclusive et se renferme en de justes bornes, mais elle est d'un maniement très délicat et assez périlleux.

Les routes par lesquelles il plaît à la Providence de conduire l'homme à la foi sont diverses, mais il est essentiel de définir exactement la *Foi*. M. l'abbé Bainvel commente à cet effet la constitution *de Fide catholica* et démontre que l'enseignement de l'Eglise est absolument opposé aux déformations du Modernisme, qui subordonne la foi à la science; au système protestant construit par les premiers réformés; au symbolisme fidéiste mis à la mode par A. Sabatier et Ménégoz. La notion de la foi résiste victorieusement aux attaques du rationalisme résumées dans le dernier livre de Sully-Prud'homme, poète exquis, lorsqu'il n'est pas ennuyeux, et auquel M. Bainvel fait grand honneur en le traitant « d'auteur sérieux ». Ce prétendu penseur lui a du moins fourni l'occasion de répondre victorieusement à des objections courantes et tenaces.

Elles s'en prennent à peu près toutes au surnaturel, résumé par le christianisme, dans le dogme de la *grâce*, dogme positif, expressément révélé et dont M. Tobac établit les fondements scripturaires dans

l'Ancien Testament, puis dans les Evangiles synoptiques et les Epîtres de saint Paul, enfin dans la littérature johannique. Des textes d'une souveraine clarté mettant hors de doute l'existence d'une réalité mystique, en dehors des exigences et au-dessus des forces de la nature, établissent entre la T. S. Trinité et les âmes créées à son image, des relations d'ordre transcendant. Il est indispensable de chercher et de trouver dans la Sainte Ecriture des preuves de cet état dont la fin est surnaturelle et immortelle.

Mais la Bible doit être défendue contre toutes sortes d'ennemis; son premier livre a souvent été considéré comme légendaire. Le R. P. Brücker s'est attaché à mettre hors de doute la valeur historique de la *Genèse*. Il ne pouvait mieux faire que de condenser et d'interpréter le décret de la commission biblique. Il met en lumière le sens et la portée de l'historicité du livre sacré et s'attache à résoudre des apparentes contradictions du récit sacré, spécialement en ce qui concerne le récit de la création, des généalogies et la longévité des patriarches, le déluge, etc. En deux colonnes l'auteur traite de la conception de la divinité dans la Genèse; c'est un peu bref, mais intéressant. On sait que le rédacteur de cet article est très conservateur, mais il sait tenir compte des travaux récents et des légitimes progrès réalisés dans l'exégèse biblique.

Il y a, dans les récit des origines, toute une anthropologie, souvent contestée ou méprisée par la science incrédule. M. d'Alès nous donne d'abord les principaux traits qui caractérisent le père de la famille humaine d'après la révélation. Messieurs Breuil et Bouyssonie empruntent aux documents paléontologiques, avec leur compétence avérée, la description de l'*homme* préhistorique; ils se déclarent incapables d'assigner une date, même approximative, à l'apparition du premier homme. A son tour l'abbé Guibert apporte les confirmations des savants à l'unité de notre espèce. Enfin, M. Teilhard de Chardin fait ressortir l'harmonie des déductions philosophiques et des enseignements explicites ou implicites de l'Eglise, sur notre vraie nature, notre dignité et notre place dans l'univers.

Jésus est le fils unique de la Vierge Marie : l'Evangile mentionne pourtant ses *frères*. Ceux-ci étaient des parents maternels, ou plutôt paternels, liés à lui à divers titres et à divers degrés. Rien, dans la tradition, ne permet de donner un autre sens aux textes évangéliques. Le R. P. Durand développe ce sujet en des considérations persuasives et bien ordonnées.

Réalisation du *Royaume de Dieu*, la Religion de Jésus a reçu de son divin fondateur une forme sociale. *Le gouvernement de l'Eglise* est nécessairement et heureusement autoritaire, mais il n'est point dépourvu des garanties nécessaires. L'unité qu'il imprime à la société spirituelle qu'il régit n'est despotique ni oppressive, car elle autorise, elle comporte et favorise des groupes capables d'action et de progrès. Le P. Neyron réussit à nous en convaincre.

L'ennemi le plus direct et le plus redoutable de l'Eglise est l'*hérésie*. M. Choupin détermine les signes auxquels on peut la reconnaître, revendique le droit et démontre le devoir de la réprimer et justifie la procédure et la jurisprudence de l'autorité ecclésiastique en rappelant les principes théologiques empruntés aux théologiens les plus mesurés. On remarquera aussi un article du même canoniste sur les *Immunités ecclésiastiques*.

Il faut distinguer le Schisme de l'Hérésie. L'*Eglise grecque* est un lamentable exemple du schisme. M. Jugie nous raconte ses origines, sa formation, la rupture à laquelle il dut sa naissance; une très intéressante section de son article énumère et caractérise les croyances par lesquelles elle se sépare de l'Eglise romaine et suggère à l'apologiste les moyens de répondre aux difficultés alléguées contre le catholicisme par les adhérents de Photius. Il est superflu de souligner l'opportunité de cet article très documenté, au moment où va se fonder, peut-être, en Europe, un nouvel empire soustrait à l'autorité spirituelle du Souverain Pontife.

Si le *Gallicanisme* ne fut pas proprement un schisme, il le préparait et en renfermait implicitement le germe. MM. Dubruel et Arquillières notent soigneusement, dans l'histoire de notre pays, ses premières manifestations, ses différences théoriques et pratiques, montrent qu'il aboutit en droit et en fait à la constitution civile du clergé. On chercherait vainement ailleurs un tableau plus exact des ambitions funestes du pouvoir civil, condamnées avec une clairvoyance souveraine et une fermeté invincible par les Souverains Pontifes.

Ils n'avaient eu garde de méconnaître le danger de la *Franc-Maçonnerie* qui prêta son appui à toutes les révoltes. M. Gautherot étudie cette société secrète, avec une impartialité et une science très louables et résume les condamnations dont elles furent l'objet. J'aurais désiré quelques extraits des délibérations des Loges établissant leur hostilité haineuse contre le christianisme.

On emprunte souvent à l'Histoire des arguments contre l'Eglise : « le Pape *Honorius* s'est trompé; il n'était donc pas infaillible! » Dom Cabrol résout cette question litigieuse en quelques pages décisives. — « *Galilée* fut victime du Saint Office; l'Eglise est l'ennemie de la science. » Lisez les cinquante colonnes du Dictionnaire consacrées par M. Pierre de Vergille à cette question et vous ne conserverez plus aucun doute sur l'ignorance de tel ou tel membre de l'Institut ni sur la bêtise de tel ou tel journaliste. — « L'Eglise a livré *Jean Hus* au bras séculier, quoiqu'il fût protégé par un sauf-conduit de l'empereur Sigismond; elle a donc manqué de loyauté. » Le P. Kroess vous munira de raisons solides pour repousser cette inculpation. D'autres s'en prennent à la morale des théologiens. N'ont-ils pas soutenu que la *fin justifie les moyens*? Où, quand, en quels termes? dit M. Georges Goyau qui défend excellemment nos casuistes, tandis que le Père Hugueny venge l'*humilité* des injustes reproches dont elle est l'objet et décèle en cette vertu un principe de grandeur, de paix et d'activité. — Les sciences physiques et naturelles interviennent à leur tour : « le Pape Calixte III a excommunié la *comète de Harvey* ». Le P. Stein remonte aux sources de cette légende accréditée par Laplace et Arago. M. Van der Elst discute les *guérisons miraculeuses* et nous apprend à les discerner des phénomènes naturels et des manifestations de l'*hystérie*.

Signalons enfin l'exposé lumineux de la religion des Grecs par le P. Huby; le chapitre remarquable de Duchesne sur la *Gnose* et une notice biographique sur ce fantoche enragé que l'on a voulu transformer en héros : *Giuseppe Garibaldi*, par Mantenay.

En somme, le Dictionnaire apologétique de la Foi catholique est un précieux instrument de travail et une arme de combat bien trempée.

Louis MAISONNEUVE.

L. VEUILLOT. *Lettres à M^lle^ Charlotte de Grammont*, avec introduction et notes, par J. CALVET. Paris, Lethielleux, 1912, in-12, 300 pages. Prix : 3 fr. 50.

M. l'abbé Calvet vient de présenter au public un volume de lettres de Louis Veuillot, adressées à M^lle^ Charlotte de Grammont. Qui était cette correspondante du grand écrivain? Une personne distinguée « de la vieille France » qui passa toute sa vie à Versailles et y mourut en 1891. Louis Veuillot la connut vers 1863, « admira son esprit, sa grandeur d'âme et lui voua une affection choisie ». Il avait cinquante ans et elle quarante.

Les lettres de Louis Veuillot à M^lle^ Charlotte de Grammont vont depuis 1863 jusqu'en 1876. La correspondance n'est pas complète : M^lle^ de Grammont qui a supprimé certaines lettres et classé les autres, avait donné ordre de les publier une vingtaine d'années après sa mort.

Louis Veuillot a tout à gagner à la publication de ses lettres les plus secrètes. Non seulement « il n'y a pas une phrase qui pourrait embarrasser notre admiration pieuse », mais elles servent sa mémoire « en montrant que ce grand journaliste était un tendre, exquis en amitié »; « elles mettent en relief une fois de plus les dons supérieurs d'artiste qu'avait cet écrivain qui est un des maîtres lumineux de la prose française ».

Oserai-je dire cependant que ces lettres ne valent pas, dans l'ensemble, « Les Lettres à sa sœur », ou Les Lettres à la vicomtesse de Vitray. M. Calvet, qui s'abstient de faire cette comparaison, — elle n'était pas dans son rôle, — a pourtant dit le mot juste : « C'est du marivaudage ». Eh bien, oui, c'est cela, « du marivaudage chrétien », et « le genre est nouveau, rare, charmant », tant que vous voudrez, mais c'est un genre inférieur tout de même. Et puis, c'est trop toujours la même chose. Je ne dirai pas de Louis Veuillot, dans ces Lettres à M^lle^ de Grammont, ce qu'il dit du P. Gratry, que c'est « un métier à filer qui va très bien et qui donne tout ce que l'on peut désirer, sauf le fil » : oh! non; lui, il donne toujours quelque chose, même quand il semble écrire et qu'il écrit, en effet, pour rien. D'abord, il y a toujours son tour de main incomparable et inimitable, et puis, cette foule de traits, d'éclairs qui jaillissent à chaque instant sous sa plume et qui sont irrésistibles. Il me semble pourtant, — pourquoi? je ne saurais trop le dire, — que les lettres à Charlotte de Grammont n'ont plus tout à fait la même liberté d'allure ni autant de naturel que les lettres à la vicomtesse de Vitray et que le madrigal, — puisque madrigal il y a, — sent parfois la recherche et l'effort.

M. Calvet a fait précéder « Les Lettres de Louis Veuillot à M^lle^ de Grammont » d'une introduction substantielle et vivante où apparaissent ses qualités foncières de critique et de lettré. Sa langue, pleine et ferme, agile et souple, témoigne de son commerce assidu avec les maîtres.

Germain BRETON.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

UN HOMME DE FOI ET DE SCIENCE

FRÉDÉRIC OZANAM

Les évêques de Belgique venaient de fonder l'Université catholique de Louvain. Quelques étudiants de l'Université officielle de cette ville avaient accueilli l'institution naissante « par des outrages publics et multipliés ». Ozanam rédigea et fit signer par les étudiants catholiques de Paris une protestation qui fut publiée le 15 avril 1834. Elle se terminait par ces paroles : « Tout en reconnaissant les bienfaits de l'Université à laquelle nous appartenons et envers laquelle nous ne serons jamais ingrats, nous envions à nos frères de Belgique le bonheur de pouvoir recevoir le pain de la science d'une main connue, de la même main qui leur distribue le pain de la parole sainte; nous leur envions le bonheur de posséder un enseignement fondé sur une base solide, à l'abri de l'incertitude des systèmes; de pouvoir entendre parler le langage des lettres humaines sans entendre blasphémer les choses divines; de ne pas être obligés, comme nous, d'écouter avec défiance les discours des maîtres et d'en faire deux parts : celle de l'erreur et celle de la vérité. Nous espérons qu'un jour la France jouira du même bienfait (1). »

Est-il téméraire de penser que si Ozanam avait pu voir l'accomplissement de ce vœu, s'il lui avait été donné de faire sa tâche à l'époque où furent enfin fondées, en France, des Universités catholiques, « ces foyers de vérité », où l'on a pu, malgré toutes les entraves d'une loi parcimonieuse de liberté, « grouper ensemble des hommes de foi amis du grand savoir », est-il, dis-je, téméraire de penser qu'il eût aspiré à l'honneur d'apporter son concours à une œuvre dont, simple étudiant, il avait dé-

(1) *Lettres de F. Ozanam*, t. I, p. 98.

siré pouvoir recueillir les fruits? En tout cas, sa place y eût été marquée, parmi ces travailleurs qui s'efforcent de reconquérir à la vérité le vaste champ des sciences historiques « où l'homme ennemi a semé tant d'ivraie ».

Parmi les chrétiens qui soutinrent la lutte intellectuelle au siècle dernier, nul n'a laissé un souvenir, sinon plus illustre, du moins plus attachant, ni d'où l'on puisse tirer de meilleurs exemples. Il fut excellemment un homme de foi et de science, de foi simple, pure et radieuse; de science sincère et probe. Dans son âme harmonieuse, la science et la foi se mêlaient sans se confondre; c'était comme deux mondes où il respirait également en plein air, entre lesquels sa pensée discernait des limites, mais ne rencontrait pas de barrières. Il voulait savoir parce qu'il croyait; de même qu'il croyait parfaitement, il voulait savoir exactement. Sa foi était absolue, sa bonne foi entière; son labeur fut inlassable. Il fut, à un degré rare, au service de la vérité, — car Ozanam était persuadé qu'il n'y en a qu'une — « un homme de bonne volonté »; il l'aima par dessus tout, au point de lui donner sa vie.

Ozanam eut ce bonheur qui devrait échoir à tout enfant, au sein d'une société chrétienne, de trouver la foi dans son berceau. Sa mère avait donné le jour à quatorze enfants; elle en vit mourir onze, constamment soutenue dans sa douleur par cette pensée, que ceux qui l'avaient quittée étaient encore de sa famille et « que Dieu les avait placés parmi ses anges pour faire la chaîne et tendre la main à ceux qui lui restaient ». Elle dépassa la commune mesure des mères chrétiennes, si l'on en juge par l'empreinte qu'elle laissa dans l'âme de son fils. Deux ans après sa mort, Ozanam, rappelant son souvenir dans une lettre à un ami d'enfance, lui disait : « Quelquefois, si je prie, je crois écouter sa prière qui accompagne la mienne comme nous faisions ensemble, le soir, au pied du crucifix. Enfin, souvent, — je ne le dirai à personne, mais à toi, je puis le dire, — lorsque j'ai le bonheur de communier, lorsque le Sauveur vient me visiter, il me semble qu'elle le suit dans mon misérable cœur, comme tant de fois elle le suivit, porté en viatique dans d'indigentes mai-

sons, et alors j'ai une ferme croyance de la présence de ma mère auprès de moi ».

Sans doute, il ne faisait que lui rendre le témoignage qu'elle méritait, lorsque, sur le point de mourir, il écrivait : « Seigneur, j'ai appris sur ses genoux votre crainte et dans ses regards votre amour. » Son père aussi était un croyant, de ceux qui « vivent de la foi ». Engagé à vingt ans dans un régiment de hussards, en 1793, à travers tout ce mouvement furieux de révolution et de guerre qui remplit la fin du dix-huitième siècle, il sut garder son âme. Capitaine à vingt-cinq ans, et déjà remarqué pour sa bravoure, il n'aurait eu qu'à poursuivre sa carrière pour ramasser, comme tant d'autres, sur les champs de bataille, des honneurs et des grades. Mais à l'avènement de l'Empire, — ce n'était point son avis que Bonaparte devînt Napoléon, — il démissionna. « En quittant les hussards, dit Ozanam, il avait lu d'un bout à l'autre la Bible de dom Calmet et il savait le latin comme nous autres, professeurs, nous ne le savons plus. » Ce détail suffit pour marquer sa trempe d'esprit et le tirer de la foule. Il étudia la médecine qu'il exerça d'abord à Milan, puis à Lyon où il mérita de mourir victime de sa charité, d'une chute dans un escalier de pauvres gens. Après sa mort, son fils apprit dans son livre de comptes que le tiers de ses visites avaient été faites gratuitement à des malades qui n'avaient pas de quoi les payer.

La foi n'est plus, hélas! il y a longtemps, ce qu'elle fut durant des siècles, une part de l'héritage qu'un père lègue à ses enfants; chacun, maintenant, a la prétention de penser par soi et pour soi, et l'on ne voit, que trop souvent, sous un même toit, les esprits séparés par un abîme. Il n'en faut pas moins, pour bien juger un homme, se rappeler la tradition qu'il a trouvée dans sa famille, car Dieu mesure notre devoir et notre mérite à la condition qu'il nous fait. Ozanam fut donc un privilégié, il naquit dans la foi, et son éducation fut de tous points profondément chrétienne.

Bien qu'il eût été comblé « du don de Dieu », il « connut pourtant toute l'horreur de ces doutes qui rongent le cœur pen-

dant le jour et qu'on retrouve la nuit sur un chevet mouillé de larmes »; — il avait à peine dix-sept ans quand l'orage éclata. La foi est un don : celui qui l'a reçu demeure toujours libre de le rejeter; quelles que soient les avances de Dieu, pour croire, il faut le vouloir. Il y a dans tout acte de foi, sous une forme adoucie et voilée, une lutte intellectuelle, et, chaque fois que nous disons : je crois, il faut que la volonté commande l'assentiment de l'esprit.

Tout croyant a sans doute ses raisons de croire qui même, si l'on va au fond, sont bonnes pour tout le monde; mais, d'ordinaire, elles n'exercent sur l'esprit qu'une action obscure, l'on pourrait presque dire inconsciente.

Chez la plupart des chrétiens, la foi se développe et subsiste sans un effort sensible; ils ont appris à croire comme ils ont appris à regarder les objets qui les entourent; ils croient comme ils voient, tout simplement en ouvrant les yeux. Mais, il y a des heures où la foi n'est plus cette habitude tranquille, ce pli en quelque sorte instinctif de la pensée; certaines âmes surtout, sont parfois terriblement assaillies du doute.

Il s'agit alors de savoir où se prendre pour n'être pas emporté à la dérive, d'appuyer sur ses fondements, sur des raisons de croire, la foi ébranlée, menacée d'une ruine totale. Des raisons de croire! oui, sans doute, il en faut dans ces moments critiques. Mais ces raisons valent pour l'âme qui s'en fait un abri pendant l'orage, parce qu'elle le veut; si elle en trouve, c'est qu'elle les a cherchées avec anxiété; elle veut surtout que ces raisons la persuadent. Ainsi, même et surtout, quand il s'agit de triompher d'une crise qui bouleverse l'âme tout entière, tout se résout, en définitive, comme dans l'acte de foi ordinaire, principalement par un élan de volonté.

Rappelez-vous l'histoire de quelque converti célèbre, celle d'un Lacordaire, par exemple, ou d'un Gratry ou d'un Veuillot : hier, il n'était pas croyant et le voici, aujourd'hui, plein de foi, à désirer de donner son sang pour Jésus-Christ. Quelles raisons a-t-il de croire? Celles qu'il avait hier, mais il en juge autrement, parce qu'il le veut, parce que la grâce de Dieu le fait vou-

loir et voir. Regardez d'un autre côté, dans quelqu'une de ces âmes qui, après avoir perdu la foi, ont livré au public, du moins en partie, l'histoire de leur défection. Le jour où cet homme cesse de croire, les difficultés qu'il ne peut plus, dit-il, surmonter, il les avait déjà rencontrées ou d'autres semblables; des motifs de douter, il en a eus déjà, il y en a toujours, et nul ne peut se flatter de les dissiper entièrement. Tant que cet homme a cru, il a passé outre à toutes ces difficultés, parce qu'il l'a voulu. Pourquoi se trouve-t-il, maintenant arrêté? Pourquoi cet obstacle qu'il a déjà franchi bien des fois, lui paraît-il aujourd'hui invincible? Parce qu'il ne veut plus en triompher, parce qu'il n'a plus la force de le vouloir. Et pourquoi, n'a-t-il plus cette volonté, n'est-il plus capable de l'avoir? C'est le secret de Dieu; mais peut-être pourrait-il, lui aussi, en interrogeant sa conscience, découvrir l'explication de cette impuissance où il se trouve, disons mieux, où il se croit réduit.

En tout cas, il n'y a vraiment qu'un moyen de surnager, c'est de le vouloir, d'aimer la vérité assez pour lui faire tous les sacrifices et de dire à Dieu, de tout son cœur : « Faites que je voie ». C'est ici que se fait le départ des esprits, de ceux qui s'attachent au Christ et de ceux qui s'éloignent de lui : invariablement, les uns crient vers lui : « Sauvez-nous, Seigneur, nous périssons », et la tempête finit toujours par s'apaiser; les autres se contentent de l'interroger, comme s'ils étaient ses juges. Et si l'on objectait que de prier, c'est prendre parti, nous en conviendrions volontiers; mais ceux qui ne prient pas ne sont plus simplement sur le point de renier ouvertement la foi chrétienne; ils ont déjà fait naufrage.

Ozanam eut donc à subir l'épreuve du doute; elle fut effroyable et dura plus d'un an. Il en garda jusqu'à la fin de sa vie un vif souvenir; il le rappelait, deux ans avant sa mort, dans l'avant-propos de son livre sur *la civilisation chrétienne au cinquième siècle* et l'on sent, à lire cette confidence, que la paix chrétienne dont il jouissait alors, n'avait pas éteint l'impression des luttes douloureuses qu'il eut à soutenir dans sa première jeunesse. « L'incertitude de ma destinée éternelle, dit-il, ne me

laissait pas de repos. Je m'attachais avec désespoir aux dogmes sacrés, et je croyais les sentir se briser sous ma main. C'est alors que l'enseignement d'un prêtre philosophe me sauva. Il mit dans mes pensées l'ordre et la lumière; je crus désormais, d'une foi rassurée (1). » Ozanam ne s'est pas expliqué autrement sur « l'ordre et la lumière que mit dans ses pensées » l'abbé Noirot, car c'était lui, « ce prêtre philosophe », « ce grand pétrisseur d'âmes » qui marqua pendant vingt ans, d'une si forte empreinte au Collège de Lyon, tant de jeunes gens distingués. Mais, à parler franchement, en dehors de l'intérêt biographique, cela importe peu; la lumière qui dissipa ses doutes lui vint de plus haut. « Il en appela de sa souffrance à la miséricorde du Dieu de lumière et de paix », et « Celui qui sauve le sauva. »

On a écrit, récemment, dans une étude sur Ozanam, substantielle et précise, abondamment et sûrement documentée (2), qu'il avait « cherché et trouvé dans l'histoire la réponse à la grande question qui s'impose à tout homme qui pense et dont la solution peut, seule, donner un sens à la vie ». Ozanam a-t-il cru vraiment qu'il pourrait « trouver dans l'histoire cette réponse? » Peut-être quand il était encore très jeune, à cet âge où même nos idées les plus justes se colorent toujours de quelques illusions. Mais il arriva vite par l'étude à se convaincre que « Dieu ne peut pas exiger que la vérité religieuse, c'est-à-dire la nourriture nécessaire à toutes les âmes, soit le fruit de longues recherches, impossibles au grand nombre des ignorants, difficiles aux savants. La vérité doit être à la portée des petits et la religion reposer sur des preuves accessibles au dernier des hommes ». C'est Ozanam, lui-même, qui parle ainsi (3) et il est impossible de mieux dire. Sa raison de croire, on va le voir, était celle de tout le monde, celle qui se retrouve en définitive à la base de toute croyance, même dans les esprits les plus simples

(1) *Œuvres d'Ozanam*, t. I, Avant-propos, p. 2.

(2) Voir : *Revue pratique d'apologétique*, 1er oct. 1912, *Ozanam historien*, par M. Jordan, p. 5.

(3) *Lettre à M. H.*, t. II, p. 381.

et, d'ailleurs, les plus incapables de s'en expliquer, de s'en rendre compte. On la retrouve partout, pensons-nous, parce que, à vrai dire, elle est la seule; toutes les autres raisons de croire que l'on peut donner ou l'impliquent ou s'y ramènent. « Pour moi, écrivait donc Ozanam, le 16 juin 1852, c'est-à-dire un an avant sa mort, après bien des doutes, après avoir aussi mouillé bien des fois mon chevet de larmes de désespoir, — il s'est servi déjà de cette expression pour le public, il la répète dans une lettre particulière, ce n'est donc pas une simple métaphore, — j'ai assis ma foi sur un raisonnement qui peut se proposer au maçon et au charbonnier. Je me dis que tous les peuples ayant une religion, bonne ou mauvaise, la religion est donc un besoin universel, perpétuel, par conséquent légitime de l'humanité. Dieu qui a donné ce besoin, s'est donc engagé à le satisfaire; il y a donc une religion véritable. Or, entre les religions qui partagent le monde, sans qu'il faille, ni longue étude, ni discussion des faits, qui peut douter que le christianisme soit souverainement préférable et que seul il conduise l'homme à sa destination morale? Mais, dans le christianisme, il y a trois Eglises : la protestante, la grecque et l'Eglise catholique, c'est-à-dire l'anarchie, le despotisme et l'ordre. Le choix n'est pas difficile et la vérité du catholicisme n'a pas besoin d'autres démonstrations. Voilà, mon cher ami, le court raisonnement qui m'ouvre les portes de la foi (1). » Nous croyons, nous aussi, que c'est par là qu'il faut entrer. « Mais une fois entré », chacun peut dire, comme Ozanam, « je suis tout éclairé d'une clarté nouvelle, et bien plus profondément convaincu par les preuves intérieures du christianisme. J'appelle ainsi cette expérience de chaque jour qui me fait trouver dans la foi de mon enfance toute la force et toute la lumière de mon âge mûr, toute la sanctification de mes joies domestiques, toute la consolation de mes peines. Quand toute la terre aurait abjuré le Christ, il y a dans l'inexprimable douceur d'une communion et dans les larmes qu'elle fait répandre, une puissance de conviction qui me ferait encore embrasser la croix et

(1) *Lettres d'Ozanam*, t. II, Lettre à M. H., p. 384.

défier l'incrédulité de toute la terre ». Pour « goûter combien le Seigneur est doux » et sentir à ce point, dans ce commerce intime de l'âme avec Dieu, la possession de la vérité, il faut plus qu'une foi ordinaire. Mais si tous les chrétiens ne pénètrent pas dans ce sanctuaire, tous se rattachent à Jésus-Christ par cette conviction qu'il a donné la loi du salut et qu'il n'y en a pas d'autre et que c'est à lui seul qu'ils doivent l'honneur de faire le bien et de ne pas faire le mal. Voilà « le principal lien de la foi », celui qu'on ne parviendra jamais à briser. Quiconque est éclairé de ce flambeau, n'en recevrait-il qu'une pâle lueur, ne saurait concevoir qu'il y ait quelque part un principe de vie meilleure. Tout chrétien, aux heures du moins où sa conscience le met en devoir de se prononcer, répète à Jésus-Christ la parole de saint Pierre : « A qui pourrions-nous aller? » « Vous avez les paroles de la vie éternelle. »

La foi d'Ozanam était rayonnante; elle pénétrait, elle animait également sa pensée et sa vie. Tout de suite il s'établit sur ces hauteurs; il s'y tint sans défaillance jusqu'à la fin. On ne trouverait pas dans ses œuvres, ni dans sa correspondance, là où la plume écrit « de l'abondance du cœur » un jugement, une réflexion qui n'émane du plus pur sentiment chrétien. Du reste, à l'entendre parler, si naturellement et sans le moindre effort, cette langue, on ne saurait douter qu'elle ne soit le véritable accent de son âme. Sa vie et sa pensée furent, en effet, la même vérité et la même vertu, en deux exemplaires; la même œuvre admirablement fondue et harmonieuse de foi chrétienne.

Deux ou trois traits, — du reste on n'a que le choix, — suffiront pour montrer dans la pure et simple beauté de cette âme, le principe qui l'inspirait en tout. Dans la belle notice qu'il publia sur Ozanam, au lendemain de sa mort, Lacordaire observe que « sa nature était inquiète et fébrile ». C'est, qu'en effet, la Providence lui ménagea d'abord et assez longtemps, beaucoup d'incertitude sur sa vocation et son état; il ressentit durant plusieurs années, assez vivement, « le tourment mélancolique de l'avenir ». Il n'y a qu'une chose sur laquelle il n'ait jamais eu d'hésitation, sur l'emploi de sa vie; dès le premier instant, il a voulu

« donner à Dieu tout ce qu'il avait reçu, son âme tout entière ».

Le caractère le plus singulier de cette destinée de savant chrétien qui fut la sienne, c'est qu'il se trouva tout d'un coup porté et fixé au poste où elle pouvait le mieux se développer, avant même d'avoir entrevu, pour ainsi dire, le chemin qui pouvait l'y conduire. On sait qu'à vingt-sept ans, à l'âge où la plupart des hommes cherchent encore leur voie, il parvint d'un seul bond au sommet de la carrière qui lui était subitement ouverte par la Providence. Sans avoir fait le moindre stage dans l'enseignement des lettres, après six mois de préparation, il conquit, de haute lutte, une chaire à la Sorbonne (1), comme les grands capitaines gagnent leur première bataille, avec cet éclat de mérite qui fait tout à coup d'un inconnu un homme illustre. Au lendemain de ce succès « merveilleusement providentiel » où il voyait « une indication d'un dessein de Dieu sur lui », il écrivait : « Si donc tout cela n'est pas un rêve ou un jeu impertinent du hasard, on ne peut le justifier que d'une seule façon. Dieu m'avait fait la grâce d'apporter dans cette lutte une foi qui, même quand elle ne cherche pas à se produire au dehors, anime la pensée, maintient l'harmonie dans l'intelligence, la chaleur et la vie dans le discours. Aussi puis-je dire : « *In hoc vici* », et cette idée, qui peut au premier abord sembler orgueilleuse, est pourtant celle qui m'humilie et en même temps me rassure (2) ».

Il n'avait pas tort de croire que l'atmosphère de foi où il vivait « animait sa pensée », car elle montait aussi son âme, quand les circonstances l'y sollicitaient, au ton héroïque. A la mort de Fauriel qu'il suppléait depuis quatre ans, dans la chaire de littérature étrangère, il avait trente et un ans; il était marié, père de famille et sans fortune. La chaire qu'il occupait lui serait-elle attribuée en titre ou donnée à un autre C'était sa vie d'études et tout l'avenir des siens qui étaient en cause. Or, voici l'attitude de son âme au milieu des perplexités qui l'assiégeaient : « Après tout, écrivait-il à un de ses amis, il peut être utile pour mon sa-

(1) *Lettres*, t. II, p. 356.
(2) *Lettres*. t. I; Lettre à M. Lallier, p. 381.

lut que je ne réussisse point; et, dans ce cas, je ne désire que la fermeté, la résignation, la paix du cœur. La résignation à tout, même au précaire, même à l'incertitude qui est peut-être le plus pénible à supporter, mais dont il faut prendre l'habitude; enfin, puisque Dieu l'a mise en toute chose, dans la vie, dans la mort, dans la santé, dans la fortune, et qu'il a voulu nous faire vivre, — nous qui voudrions être sûrs de nos revenus, de nos projets, de nos succès, — dans le plus terrible de tous les doutes : « si nous sommes à ses yeux dignes d'amour » (1). Lorsqu'enfin, sa titularisation est chose faite et qu'il peut annoncer « la grande nouvelle », il s'excuse presque, comme d'une faute, de la joie qu'il ressent, bien qu'elle prenne sa source dans les sentiments les plus élevés. « Il est presque humiliant, écrit-il à J.-J. Ampère, d'être si ému d'un avantage temporel; mais, dans le premier moment, cette fin mise à tant de craintes et de sollicitudes, cette sécurité naissante, ce sentiment de paix nous ont touchés, Amélie et moi, plus que je n'ose dire. J'étais si heureux de voir que cette vie si chère, attachée à ma vie, serait désormais assurée autant que faire se peut humainement, contre les soucis et les vicissitudes qui fatiguent les plus nobles cœurs : qu'un rang honorable et digne d'elle lui était donné, et qu'en même temps je me trouvais dans des conditions d'indépendance qui me permettraient de faire mon devoir sans crainte des soupçons mortifiants et d'interprétations menaçantes (2). »

A Foisset, qui pouvait comprendre mieux encore cette délicatesse de l'âme chrétienne qui craint toujours, en recevant les dons de Dieu, de s'y trop attacher, il disait : « Assurément, il y a quelque chose de peu honorable pour un chrétien à se laisser toucher si vivement par un avantage temporel; mais, il est vrai de dire que tout n'est pas temporel dans un bienfait qui assure à ma vie plus de dignité, plus d'indépendance, et qui fixe pour toujours une vocation longtemps incertaine. Nous aimons à y voir une disposition miséricordieuse de la Providence, pour me

(1) *Lettres d'Ozanam*, t. II, Lettre à M. Foisset, p. 59.
(2) *Lettres*, t. II, Lettre à J.-J. Ampère, p. 65.

montrer comment elle veut que je la serve en ce moment; pour me rendre mes devoirs faciles, parce que je suis faible, et pour me préparer, par un moment de prospérité, aux épreuves de l'avenir. » (1). C'est ainsi que, sans se guinder, par le naturel élan d'une foi souveraine, il s'élevait au-dessus de la fortune et des passions qu'elle excite. « Le meilleur moyen, a-t-il dit, de juger les affaires de la vie et d'y porter le calme et le désintéressement, est de les considérer de haut et comme des intérêts étrangers. C'est là-haut qu'est la réalité de la vie. » Sa conduite publique et privée fut le commentaire pratique, l'application soutenue de cette maxime. Ce n'est pas ici le lieu d'en présenter même une vue abrégée; mais « la mort révèle le secret des cœurs » et pour juger de cette candeur de foi qui répandait sur ses plus mâles vertus un air d'innocence, il n'y a qu'à se rappeler comment, « au milieu des jours », dans la quarantième année de son âge, il accepta l'immolation suprême. Relisez cette admirable prière qu'il écrivit à Pise, le 23 avril 1853, — il devait mourir le 8 septembre de la même année, — et, à le voir si doux envers la mort au moment où la vie lui fait encore tant de promesses, vous jugerez, par cet exemple décisif, de l'empire avec lequel ce « chrétien véritable, comme parle Bossuet, a constamment réglé ses sentiments par l'autorité de la foi ». « Faut-il donc quitter tous ces biens que vous-même, mon Dieu, vous m'avez donnés? Ne voulez-vous pas, Seigneur, vous contenter d'une partie du sacrifice? Laquelle faut-il que je vous immole de mes affections déréglées? N'accepterez-vous point l'holocauste de mon amour-propre littéraire, de mes ambitions académiques, de mes projets même d'étude où se mêlaient peut-être plus d'orgueil que de zèle pour la vérité? Si je vendais la moitié de mes livres pour en donner le prix aux pauvres, et, me bornant à remplir les devoirs de mon emploi, si je consacrais le reste de ma vie à visiter les indigents, à instruire les apprentis et les soldats, Seigneur, seriez-vous satisfait, et me laisseriez-vous la douceur de vieillir auprès de ma femme et achever l'éduca-

(1) *Lettres*, t. II, Lettre à M. Foisset, 27 novembre 1844, pp. 68-69.

tion de mon enfant? Peut-être, mon Dieu, ne le voulez-vous point? Vous n'acceptez pas ces offrandes intéressées; vous rejetez mes holocaustes et mes sacrifices. C'est moi que vous demandez. Il est écrit au commencement du livre que je dois faire votre volonté. Et j'ai dit : « Je viens, Seigneur ». Je viens si vous m'appelez, et je n'ai pas le droit de me plaindre. Vous m'avez donné quarante ans de vie; que les miens ne se scandalisent point, si vous ne voulez pas faire un miracle pour me guérir!... Vous me donnerez le courage, la résignation, la paix de l'âme et ses consolations inexprimables qui accompagnent votre présence réelle. Vous me ferez trouver dans la maladie une source de mérites et de bénédictions, vous les ferez retomber sur ma femme, mon enfant et tous les miens, à qui mes travaux auraient peut-être moins servi que mes souffrances... Quand vous m'enchaîneriez sur un lit pour les jours qui me restent à vivre, ils ne suffiraient pas à vous remercier des jours que j'ai vécus. Ah! si ces pages sont les dernières que j'écris, qu'elles soient un hymne à votre bonté (1). »

On n'a jamais rien écrit de plus chrétien, ni de plus humain tout à la fois, que cette page où se mêlaient, d'une manière si touchante, le naïf regret de la vie et une parfaite soumission, faite de confiance et d'amour à la volonté de Celui qui « mène aux portes du tombeau et qui en ramène » dans ses desseins toujours miséricordieux; on y entend comme un écho attendri de la prière de Gethsémani.

Ce chrétien qui, à l'heure de la mort, disait à Dieu, d'un cœur si soumis : « Que votre volonté soit faite et non pas la mienne », parce que cette disposition fut l'âme de sa vie, avait dû pourtant, un jour, se défendre d'être un renégat. Il faut rappeler, ici, ce souvenir, parce qu'il servira mieux encore que tout ce qui a été dit déjà, à définir le caractère d'Ozanam, le fond de ses idées et sa place parmi les catholiques militants de son époque et aussi parce qu'il nous fournira l'occasion d'écarter de cette noble mémoire un injuste préjugé de libéralisme doctrinal.

(1) *Lettres*, t. II, Prière, p. 498.

Ozanam avait publié dans le *Correspondant*, sur un volume de poésie, un article qu'il terminait par cette réflexion : « Parmi ceux qui, de nos jours, avec la même sincérité, ont voulu servir Dieu par la parole et par la plume, deux écoles se sont formées. L'une, se donnant pour chef M. de Maistre et encore échauffée, à son insu, du souffle de M. de Lamennais, se propose, non de réconcilier, mais d'humilier la raison humaine : elle aime, elle cherche, elle érige en articles de foi les thèses les plus contestables, pourvu qu'elles soient impopulaires, pourvu qu'elles froissent l'esprit moderne, au lieu de toucher les incroyants; elle ne réussit qu'à irriter les passions des croyants, à compromettre la majesté du catholicisme, à faire la joie des protestants et des rationalistes. L'autre école, inaugurée par le génie du christianisme, longtemps soutenue par les noms de Châteaubriand et de Ballanche, a cru plus sage de travailler à rétablir l'antique alliance de la raison et de la foi, de traiter avec douceur les esprits égarés, les cœurs éteints, de chercher au fond de leurs cendres la moindre étincelle qui peut servir à rallumer le flambeau, de montrer enfin la religion souverainement vraie ». Ozanam n'avait pas nommé l'*Univers*, mais nul ne pouvait se méprendre sur la portée de ses paroles et, du reste, c'était bien l'*Univers* qu'il visait, il l'avoue dans sa correspondance (1). La réplique était donc légitime et elle ne se fit pas attendre; mais, comme dit l'autre, « il y a la manière ». Louis Veuillot ne fut pas simplement, dans sa réponse, rude, amer : il manqua de justice; qu'on lise seulement ceci : « Ces rationalistes, ces protestants, après qui vous courez... quel crédit voyez-vous qu'ils vous donnent? Ils vous louent, mais de quoi? *De vos silences et de vos remerciements.* Ce n'est pas la religion que vous leur rendez aimable, ce sont vos personnes; et la peur de cesser d'être aimables finit par vous ôter *le courage d'être vrais.* Il faut l'être pourtant, et vous ne direz point que c'est une mauvaise tactique, quand vous savez que c'est un devoir. Il faut avancer et soutenir les *articles de foi* les plus absurdes, les plus impopulaires et les

(1) Voir *Lettres à M. Duffieux*, t. II, pp. 244-252.

plus révoltants pour tout cet orgueil et toute cette imbécilité. Il faut leur faire *avaler*, suivant leur expression, la chute, le péché originel, l'incarnation, la rédemption, le sacrifice éternel du Dieu fait homme, les sacrements, la divine mission, le divin pouvoir de l'Eglise et son infaillibilité; il faut leur faire avaler l'éternel enfer. Sur tout cela et sur tout le reste, vous n'avez rien à leur rabattre; vous n'êtes chrétiens qu'autant que vous le confessez; ils ne sont chrétiens et sauvés qu'autant qu'ils l'admettent. Quel bien leur faites-vous et à vous-mêmes, en leur donnant à penser que peut-être vous n'y croyez pas (1). »

La citation est longue; elle était nécessaire pour fixer les positions de chacun; nous devons même l'accompagner de quelques éclaircissements.

L'*Univers*, dans une dispute sur l'Inquisition, avait interpellé Ozanam et l'avait mis en demeure de déclarer s'il pensait comme lui. Ozanam « saisit la première occasion de marquer qu'il pensait autrement »; il le fit par les quelques lignes qu'on a lues plus haut; il ne s'était donc pas même donné le tort d'une attaque indiscrète. « Un de nos amis, écrivait Louis Veuillot, qui partage au fond toutes nos idées, mais qui blâme tous nos discours, nous signifie publiquement sa séparation. C'est M. Ozanam ». Si Ozanam donnait son avis, on le lui avait demandé, et sa réponse même n'était qu'indirecte. On peut trouver que l'avis de Ozanam n'est pas suffisamment motivé : c'est affaire de discussion. Mais parce qu'il croit que « la bonté doit être le caractère de la controverse », que le zèle doit toujours s'accompagner de douceur et d'esprit de conciliation, qu'il faut « chercher dans le cœur humain toutes les cordes secrètes qui le peuvent rattacher au christianisme et enfin présenter la vérité aux hommes par le côté qui les attire et non par celui qui les repousse », est-ce une raison pour l'accuser de respect humain, pour lui dénier « le courage d'être vrai », pour lui faire honte « *de ses silences et de ses reniements?* » A-t-il mérité qu'on lui rappelle que c'est pour tout chrétien un devoir

(1) *Mélanges* de Louis Veuillot, 1re série, t. IV, Réponse à M. Ozanam.

« d'avancer et de soutenir les articles de foi les plus impopulaires? » L'a-t-on vu reculer devant l'accomplissement de ce devoir? Il trouvait « désastreuse la dispute de l'*Univers* sur l'Inquisition » et il se contentait de dire qu'il ne fallait pas « ériger en article de foi une thèse contestable ». Avait-il pour cela mis en doute « la divine mission, le divin pouvoir de l'Eglise et son infaillibilité? » Il y a par rapport à l'Inquisition, — qui ne le sait? — une thèse de doctrine et une question d'histoire. Le droit coercitif de l'Eglise est indéniable, mais l'on dispute encore et l'on disputera longtemps sur la part que l'on doit faire dans le passé à l'exercice de ce droit, d'une part, de l'autre, aux circonstances politiques et sociales. L'on peut donc tenter de faire ce départ sans, pour cela, « connaître des vérités dans la foi ou des vérités dans l'histoire, qu'il faille s'abstenir de défendre »; on peut surtout, sans déserter un poste qu'il n'est pas permis de livrer, penser qu'il est inopportun de porter devant un public ignorant et partial, un débat où la bonne volonté ne saurait suffire pour faire éclater à des yeux prévenus la justice dont s'est inspirée en tous temps l'Eglise de Jésus-Christ.

On a pu remarquer, dans la citation que nous venons de faire, ce mot : « il faut leur faire avaler l'éternel enfer ». Louis Veuillot ajoutait : « C'est un beau service que vous leur aurez rendu, lorsqu'ils pourront dire de vous : Voilà d'aimables gens... ce sont de bons chrétiens qui révèrent la liberté de penser et qui nient l'enfer ». Croira-t-on qu'Ozanam fut obligé de se justifier auprès d'un de ses amis de Lyon qui avait pris l'alarme, à la lecture de cet article, de n'avoir pas nié l'enfer (1). « Vous me mettez, lui écrivit-il, dans la triste nécessité de me rendre témoignage à moi-même... Certainement, je ne suis qu'un pauvre pécheur devant Dieu; mais il n'a pas encore permis que j'aie cessé de croire aux peines éternelles; il est faux que j'aie cessé de croire, que j'aie renié, dissimulé, atténué aucun article de foi ». Mais enfin que signifiait cette

(1) *Lettres d'Ozanam*, t. II, Lettre à M. Duffieux, p. 383.

allusion étrange de Louis Veuillot qui avait si fort troublé l'ami d'Ozanam? Il y a, dans la *Palingénésie sociale* de Ballanche, un livre qu'on a tort de ne plus lire, parmi beaucoup d'idées originales et fécondes, quelques opinions aventureuses, une entre autres où l'auteur, trompé par l'autorité d'Origène, laisse entendre que Dieu, dans sa miséricorde, mettra peut-être un terme aux peines de l'enfer. Ozanam avait publié dans le *Correspondant*, en 1848, c'est-à-dire deux ans avant sa querelle avec l'*Univers*, une courte étude sur Ballanche qui était mort dans la paix de l'Eglise, après avoir reçu les sacrements avec une grande piété. Ozanam, tout en faisant un grand éloge, d'ailleurs mérité « de ce Lyonnais dont il trouvait que ses compatriotes n'étaient pas assez fiers », n'avait pas manqué de signaler l'erreur ou plutôt l'opinion équivoque de Ballanche sur les peines de l'enfer. « On a pu craindre, avait-il dit, qu'en poursuivant l'idée d'une révolution du christianisme, l'esprit de M. Ballanche ne se fût écarté en un point de ce cercle sacré de l'orthodoxie où son cœur demeurait. » Et donc, parce que Ozanam, « dans un très innocent article » avait loué Ballanche, non sans faire les réserves nécessaires, il était permis d'écrire sur ce grand chrétien, de manière à faire croire à de braves gens ses amis, qu'il niait l'enfer! Voilà bien, nous ne dirons pas « les iniquités », mais les égarements de la polémique! A quelle méconnaissance de la justice et de la vérité se laissent parfois entraîner les esprits les plus fermes, par les préoccupations du sens propre? Ozanam était loin de cet esprit de guerre; il trouva plus chrétien de ne pas répondre, et il eut raison. Qu'est-ce que la vérité peut bien gagner à une lutte où l'on engage non pas ses idées, mais sa personne?

Toutefois, d'avoir été repris par Louis Veuillot sur la doctrine ou tout au moins sur la profession de la doctrine, il est resté à Ozanam, aux yeux de bien des gens, une note de libéralisme. L'a-t-il méritée? A-t-il cru que l'Eglise, pour s'accommoder aux temps modernes, devait sacrifier quelque chose de son enseignement traditionnel, reconnaître que le droit politique nouveau qui tend à s'établir chez tous les peuples et qui proclame

l'indépendance absolue de la société civile, de ses institutions, de ses lois par rapport à la religion est un progrès, un principe nécessaire de l'ordre social? Nous ne le pensons pas et rien dans les écrits d'Ozanam ne justifie le soupçon dont on a voulu charger sa mémoire. Il ne fut pas, c'est vrai, de ceux qui poussèrent, après 48, à l'alliance de l'Eglise avec un pouvoir de rencontre. « L'abîme, pensait-il, est toujours sous les pieds du pouvoir » quel qu'il soit; la révolution, pour l'abattre, s'acharne contre les institutions qui vivent à son ombre. Dès lors, le pouvoir ne peut offrir à l'Eglise qu'une protection aussi dangereuse que fragile. Il se rappelait l'esprit de défiance et d'hostilité contre la religion qu'avait développé, sous la Restauration, la confusion des intérêts du trône et de l'autel et il était convaincu que, dans un pays où l'unité morale est rompue, l'Eglise ne peut plus guère compter que sur elle-même pour accomplir son œuvre de salut. Enfin, et pour tout dire, il ne croyait pas beaucoup à la puissance des lois sur les consciences. Nous devons citer ici une page de lui qui a paru inquiétante (1) et qui n'exprime, pensons-nous, qu'une vérité fort simple, presque banale. « Nous n'avons pas assez de foi, nous voulons toujours le rétablissement de la religion par des voies politiques, nous rêvons un Constantin qui tout d'un coup et d'un seul effort ramène les peuples *au bercail*. C'est que nous savons mal l'histoire de Constantin, comment il se fit chrétien, précisément parce que le monde était déjà plus qu'à moitié chrétien, comment la foule des sceptiques, des indifférents, des courtisans, qui le suivirent dans l'Eglise, ne firent qu'y apporter l'hypocrisie, le scandale, le relâchement. Non, non, les conversions ne se font point par les lois, mais par les mœurs, mais par les consciences qu'il faut assiéger une à une. Voyez deux grands exemples, Paris et Genève, deux villes où, de 1830 à 1848, il ne s'est pas fait une loi pour le catholicisme, et où le retour des âmes s'est accompli avec une force, avec une persévérance qui étonnent tout le monde. Voyez les Etats-Unis, voyez l'Angle-

(1) Voir *Etudes religieuses*, t. IX, mai-juin 1866.

terre. La foi ne prospère que là où elle a trouvé des gouvernements étrangers ou ennemis. Ne demandons pas à Dieu de mauvais gouvernements, mais ne cherchons pas à nous en donner un qui nous décharge de nos devoirs, en se chargeant d'une mission que Dieu ne lui a pas donnée auprès des âmes de nos frères : *Unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Continuons, étendons le prosélytisme personnel; mais détestons cette faiblesse, cette tentation de paresse et de découragement qui nous fait appeler à notre secours le prosélytisme légal » (1). Qu'y a-t-il dans ces lignes? Une constatation historique irréfutable et un conseil pratique excellent : rien de plus. Mais il a préconisé, dit-on « la séparation du spirituel et du temporel! » Comment et dans quelles circonstances? Il faut le savoir. A l'un de ses amis qui venait de fonder une église à Genève, il écrivait : « Vous établissez, une fois de plus, que la vérité n'a pas peur des persécuteurs, du pouvoir et n'a pas besoin de ses faveurs. Vous confirmez cette séparation du spirituel et du temporel qui seule, ce me semble, peut assurer le triomphe de l'Eglise. Tous ces principes ne sont pas inutiles, au moment où tant de bons esprits remettent leur confiance dans les appuis que la Providence avait eu besoin de briser pour nous instruire : « *Hi in curribus, et hi in equis; nos autem in nomine Domini invocabimus.* » Toute la chrétienté est solidaire, nous croyons à la Communion des Saints. Il ne faut donc pas professer à Paris des maximes qu'on tournera contre nos frères à Berne, à Londres, à Pétersbourg. On devrait même considérer qu'à le bien prendre, le catholicisme ne rallie que la sixième partie du genre humain, qu'il est en minorité, en lutte dans les plus grandes contrées du monde; que sa destinée est bien moins de dominer que de combattre et de souffrir.

« Pour moi, loin de m'en scandaliser, j'y trouve sujet d'affirmer ma foi, car je reconnais les promesses évangéliques; Notre-Seigneur ne nous a pas prédit autre chose. Il n'est resté qu'un

(1) *Lettres* t. II, Lettre à M. Duffieux, p. 316.

moment sur le Thabor et nous n'avons point d'image de sa transfiguration; mais il a passé tout un jour sur la croix, et c'est son humanité crucifiée qui est sur tous nos autels. Je ne m'étonne donc pas que son esprit se montre surtout dans les églises persécutées, opprimées et qu'il ait choisi Genève pour nous consoler de l'ingratitude de Rome (1). » Faut-il expliquer la pensée d'Ozanam? La puissance d'apostolat de l'Eglise est tout entière dans l'Esprit de Dieu qui l'anime; les hommes, quoi qu'ils osent tenter contre elle, n'ont pas le pouvoir de lui mesurer sa place dans le monde. Soumise aux vicissitudes que n'a pas dédaigné de subir son divin fondateur, elle exerce sa mission au milieu d'un monde hostile à la vérité qu'elle propage. Que faire donc? Ozanam n'était ni un philosophe ni un théologien; c'était un homme de grande foi qui savait l'histoire, qui connaissait son temps et qui disait tout simplement ce qu'il pensait sur les meilleurs moyens de propager le règne de Dieu sans faire de système sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Le pouvoir civil chrétien, s'inspirant dans le gouvernement, de la loi de Dieu, peut-on douter que ce fût là son idéal, à cet homme de foi dont toute la vie était tournée à faire avancer le règne de Dieu? Mais nous voici dans un temps où le pouvoir civil, presque partout indifférent, quand il n'est pas hostile à l'enseignement de l'Eglise, préconise l'indépendance absolue de la société civile, de ses institutions, de ses lois par rapport à la loi religieuse. Certes, il ne s'agit pas de voir là un progrès, un principe nécessaire de l'ordre social, mais simplement un fait dont il faut tenir compte et, tout en déplorant que le droit souverain de l'Eglise soit méconnu, il s'agit de revendiquer en faveur de l'Eglise et des catholiques le droit nouveau : pour les catholiques, la liberté de l'être, pour l'Eglise, la liberté de dispenser aux hommes par tous les moyens qu'elle estime nécessaires, et dont elle est seule juge, la vie chrétienne. Mais, encore une fois, la théorie « de l'Eglise libre dans l'Etat

(1) *Lettres*, t. II, Lettre à M. Dufresne, p. 302. Cette lettre fut écrite au lendemain de la révolution romaine.

libre » ne s'est même pas présentée, croyons-nous, à l'esprit d'Ozanam et, en tout cas, il n'y en a pas trace dans ses écrits.

Mais il était républicain et démocrate! Eh, mon Dieu, oui. Il avait vu de près la misère, il y était très sensible et il avait conçu un vif désir d'amélioration dans le sort des classes populaires. Dès lors, il souhaitait pour le peuple, même avant 48, « qui a trop de besoins et pas assez de droits, une part plus complète aux affaires publiques, des garanties pour le travail et contre la misère ». Cette évolution qui s'est faite dans l'ordre politique et dans l'ordre économique et qui se poursuit, non seulement il la désirait, il était convaincu qu'on ne l'arrêterait pas, que la prudence autant que la justice conseillait aux catholiques capables d'exercer quelque action sur leurs contemporains, « d'aider le peuple à obtenir des constitutions qui l'affranchissent et le rendent meilleur ». Il ne disait pas que la démocratie fût de droit divin; il pensait simplement que l'humanité peut revêtir cette forme sociale comme une autre, obéir à des lois différentes de celles qu'elle a suivies dans le passé, sans cesser pour cela de remplir la destinée, toujours la même, qui lui fut marquée par le Créateur. Il ne se faisait pas d'illusion sur les dangers qui accompagnent ce mouvement social, sur les catastrophes qu'il peut entraîner. « Je ne me suis jamais, disait-il, dissimulé le péril de la situation. J'ai toujours cru à l'invasion des barbares; j'y crois plus que jamais. Je la crois longue, meurtrière, mais destinée tôt ou tard à plier sous la loi chrétienne, et par conséquent à régénérer le monde. » Malgré tous ses pressentiments il s'écriait : « Passons aux Barbares! »

Ozanam « allait au peuple » comme il disait sous l'inspiration de sa charité et donc de sa foi; ses théories politiques et sociales lui vinrent du cœur; elles sont toutes dans cette pensée : « Les masses populaires sont toujours chères à l'Eglise parce qu'elles sont le nombre, le nombre infini des âmes qu'il faut conquérir et sauver, parce qu'elles sont la pauvreté que Dieu aime et le travail qui fait la force (1). »

(1) *Lettres* t. I. Lettres à Hippolyte Fortoul et à M. H., p. 8.

II

La foi inspira, dirigea la vie littéraire et scientifique d'Ozanam aussi bien que sa vie politique et sociale. Au premier éveil de la pensée réfléchie, il eut le goût, la passion du haut savoir par esprit de zèle et de propagande religieuse. A dix-huit ans — il était sorti du collège depuis quelques mois — il proposait à quelques-uns de ses camarades de « créer ensemble une œuvre de science sur laquelle s'appuierait la colonne du temple qu'il embrasse avec enthousiasme, avec amour ». Il faut que « la Société se rassemble à l'ombre du catholicisme », et pour cela, il est nécessaire de le montrer « au siècle renaissant plein de jeunesse et de force ». La carrière qu'il entrevoit est immense; mais il est jeune et il va se mettre en chemin sans tarder, et il énumère, avec une imperturbable confiance tout ce qu'il se propose d'apprendre pour remplir son plan d'apologétique : « Connaître une douzaine de langues pour consulter les sources et les documents, savoir assez passablement la géologie et l'astronomie pour pouvoir discuter les systèmes chronologiques et cosmogoniques des peuples et des savants, étudier enfin l'histoire universelle dans toute son étendue et l'histoire des croyances religieuses dans toute sa profondeur : voilà ce que j'ai à faire pour parvenir à l'expression de mon idée. » « Son idée », il l'avait conçue dès l'âge de seize ans, et cela devait s'appeler : « *Démonstration de la vérité de la religion catholique par l'antiquité des croyances historiques, religieuses et morales* ». Ce livre n'a jamais vu le jour, bien entendu, quoi qu'on ait trouvé, dans ses papiers manuscrits, de nombreux cahiers où il en avait amassé les matériaux. Il trouva sans doute l'œuvre trop vaste pour un seul homme; il dut aussi se convaincre, après étude, que l'histoire ne saurait tenir toutes ces promesses. D'ailleurs, le traditionnalisme mennaisien qui lui avait suggéré « son idée », si on le pousse jusqu'à ses dernières conséquences, détruit la donnée fondamentale de la foi, puisqu'en effet, en prétendant retrouver dans les croyances

religieuses de l'humanité tout le contenu du christianisme, il aboutit à en nier la transcendance surnaturelle. Ozanam ne composa donc pas le livre rêvé dans sa première jeunesse; mais l'œuvre qu'il entrevit alors, il ne cessa de la poursuivre, il y consuma sa vie. « La forme de son dessein a changé, le dessein a toujours été le même : c'était de montrer la religion glorifiée par l'histoire (1). »

On a fait à ce sujet un reproche à Ozanam, on a dit qu'il avait outrepassé son droit d'historien en étudiant l'histoire dans un but apologétique? Ce reproche est-il fondé? Nous croyons devoir toucher ici ce point qui a été déjà discuté ailleurs avec la compétence d'un homme du métier (2); nous essaierons d'y apporter quelques éclaircissements qui nous ont paru nécessaires. Mais d'abord l'histoire peut-elle témoigner en faveur de la foi? Envisagée à ce point de vue, il y a dans l'histoire comme deux régions parfaitement distinctes, qu'on n'a pas le droit de confondre, l'histoire religieuse et l'histoire profane. Il y a une histoire de la religion, de ses origines et des œuvres par lesquelles se déploie, se manifeste son existence propre. Ce courant de vie supérieure qui traverse le monde pour porter à Dieu les âmes qu'il a choisies, l'histoire en indique la source, en décrit la marche et les caractères. Le témoignage de l'histoire sur tout ce qui constitue la naissance, la constitution et le développement de l'ordre religieux est le premier et le plus authentique fondement de la foi. Ozanam exprimait une pensée entièrement conforme à la tradition catholique, quand il écrivait : « Depuis dix ans, j'étudie l'histoire du christianisme et chaque pas que je fais dans cette étude, affermit mes convictions (3). »

C'est aussi, en définitive, sur cette base historique que s'appuie également la foi des esprits, même les plus obscurs, de ceux qui sont le moins en état d'expliquer leurs raisons de

(1) *Œuvres d'Ozanam*, t. I. Préface de J.-J. Ampère, p. XXIX.

(2) Voir : *Revue pratique d'Apologétique; Ozanam historien*, par M. Jordan, 1er oct., 15 oct. et 1er nov. 1912.

(3) *Lettres*, t. II, p. 386.

croire. Il y a donc une histoire, l'histoire religieuse proprement dite à laquelle on peut demander de prouver, non pas les vérités que Dieu a dites, mais que Dieu a enseigné des vérités qu'il faut croire, prescrit des devoirs qu'il faut observer, qu'il a enfin établi son royaume ici-bas avec des moyens, pour les hommes de bonne volonté, d'y entrer et d'y vivre.

Mais en dehors de l'histoire dont l'objet propre est essentiellement d'ordre religieux, il y a l'histoire qui a pour but de faire connaître la vie politique et sociale des peuples. Or, le royaume de Jésus-Christ qui n'est pas de ce monde, puisque son divin fondateur ne l'a établi que pour peupler le ciel, est dans ce monde. L'Eglise accomplit sa destinée sur la terre, étroitement mêlée aux nations diverses au sein desquelles elle s'est établie et dont elle pénètre plus ou moins, selon les temps, les institutions, les lois, les mœurs, de son esprit. Nécessaire au salut des âmes, le christianisme est loin d'être inutile à la société, puisqu'il y propage l'ordre et la paix; donné aux hommes par l'auteur même de l'humanité, il a dû leur venir en aide dans tous leurs besoins et, par suite, contribuer aux progrès de la vie civile. Cette influence de l'Eglise, si elle a été réelle, c'est aussi un fait et donc une matière d'histoire. Oui, mais comment l'apprécier? Le mouvement social s'accomplit sous l'action d'un grand nombre de causes qui se croisent, s'unissent ou se heurtent et, en définitive, combinent leurs effets : le moyen de faire la part de chacune? Et puis, il en est des grands faits historiques comme des fleuves : on peut en décrire le cours, les caractères; mais compter toutes les gouttes d'eau qui en forment la masse, démêler la complexité infinie des menus faits dont ils sont la résultante, est-ce possible?La recherche des causes en histoire présente incontestablement une grande difficulté et il n'y a peut-être pas d'œuvre intellectuelle qui exige une analyse plus délicate ni plus patiente. Mais enfin, derrière les faits, il y a eu des hommes et donc des idées qui les menaient. Ces idées, ce sont aussi des réalités, il faut les connaître et même, cela seul importe. Qu'est-ce qu'un fait qui ne signifie rien, sans l'idée qu'il représente et qui l'explique?L'esprit humain est, en quelque sorte

heureusement condamné à se demander à propos de tout: qu'est-ce que cela prouve? Aussi bien les historiens, même les plus « esclaves du fait » ne s'y tiennent pas; ils veulent tous prouver quelque chose. « Ancien Régime, Révolution, Régime nouveau », Taine va nous « décrire ces trois états avec exactitude », « sans parti-pris »; il n'a qu'un but : « observer » et raconter « l'événement pour lui seul ». A la bonne heure. Seulement, il n'est pas nécessaire d'aller bien loin pour voir que, s'il ne se propose pas, comme d'autres, de plaider ni pour « le régime parlementaire », ni pour « la démocratie », il a tout de même son idée de derrière la tête. Il ajoute en effet : « Dégagée de tout parti pris, la curiosité devient scientifique et se porte tout entière vers les forces intimes qui conduisent l'étonnante opération. Ces forces sont la situation, les passions, les idées, les volontés de chaque groupe, et nous pouvons les démêler, presque les mesurer (1). » Donc Taine n'écrit pas l'histoire pour préconiser un régime politique; mais il a un système philosophique qu'il veut démontrer, et c'est probablement la principale raison pour laquelle il s'est fait historien. Il a cherché cette démonstration dans l'histoire de la littérature, dans l'histoire de l'art; il va la chercher dans l'histoire de la Révolution; il veut nous prouver une fois de plus que « le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et comme le sucre », que l'on peut en indiquer, en « mesurer » les causes, en retrouver les lois comme pour les faits physiques, que les causes des « produits » psychologiques sont comme celles des « produits » physiques d'autres faits qui, une fois posés, déterminent nécessairement la « production du vice et de la vertu ». Ainsi, sous prétexte de curiosité scientifique, Taine pourra, sans mettre en cause, aux yeux des critiques, la méthode historique, nous présenter des faits qu'il raconte, une explication toute naturaliste. Mais, alors, nous demanderons au nom de quel principe on interdirait à Ozanam, à un historien catholique de son école, de dire, quand il croit le voir : « Le

(1) TAINE, *Ancien régime*, préface, p. VI.

doigt de Dieu est là ». Il ne s'agit après tout, pour l'historien catholique comme pour l'historien naturaliste, que de donner les raisons de son sentiment, et pour le lecteur, de voir si elles sont bonnes.

Mais, dira-t-on, il s'agit également d'étudier et d'exposer les faits avec une entière impartialité. Or, voici précisément le nœud de la question. L'impartialité est-elle possible à un croyant, à un esprit dont la pensée, loin d'être libre, est diminuée par une conviction qui plane, qui projette son reflet sur tout ce qui fait l'objet de ses observations et de ses études? A cela, nous répondrons d'abord que c'est affaire à chacun de s'arranger pour se conduire en honnête homme et que le plus sûr de tous les moyens pour y réussir, c'est la bonne volonté, ensuite que la pensée d'aucun homme n'est absolument libre, pas plus celle de l'incrédule que celle du croyant. Et s'il s'agit de juger l'action de l'Eglise, en quoi la position du premier le met-elle plus à l'abri des chances d'erreur?

Ozanam, il est vrai, ne s'est pas contenté, en écrivant l'histoire, d'une apologétique d'occasion : son dessein formel, et il s'en est expliqué assez souvent, c'était « de servir l'Eglise par ses travaux ». Eh bien, pourquoi pas?

Tout récemment, on célébrait à la Sorbonne le Jubilé de M. Lavisse. M. Liard lui disait : « En vous recevant à l'Académie française, Gaston Boissier vous louait de n'être pas semblable aux moines du Mont-Cassin qui écrivaient l'histoire dans la sérénité des hauteurs, sourds aux tumultes qui grondaient au pied de leur montagne. Il eût pu ajouter qu'en vous consacrant à l'histoire, vous cédiez, inconsciemment peut-être, à vos instincts d'homme d'action. L'histoire, en effet, n'est-elle pas de la vie, de la vie éteinte sans doute, mais dont les cendres couvrent la vie, la conservent et la transmettent? Et comme les phénomènes qu'elle étudie forment des assemblages instables et divers qui s'appellent familles, tribus, nations, patries, l'historien, même le plus scrupuleux d'impartialité, est tout naturellement incliné à la considérer en fonction de la nation dont il

est membre, de la patrie dont il est fils (1). » L'Eglise, elle aussi, est une patrie, une mère. Parce qu'il y a des hommes qui n'ont pas reçu le baptême ou qui l'ont renié, le droit du catholique de « servir », s'il le peut, l'Eglise sa mère en est-il moins évident? Il y a peut-être en Allemagne des esprits chagrins qui trouvent que M. Lavisse a eu tort de « considérer l'histoire en fonction » de la France.

Ozanam s'était noblement donné pour but « de faire connaître cette longue et laborieuse éducation que l'Eglise a donnée aux peuples modernes » et toute son œuvre historique où il a, sans pouvoir l'achever, usé sa vie, allait à montrer comment le Christianisme sut tirer des ruines romaines et des tribus campées sur ces ruines, une société nouvelle, et comment, après l'avoir enfantée, il n'a pas cessé de travailler, le long des siècles à sa formation. Il a donné un bon exemple. Là était, là est encore l'œuvre particulièrement nécessaire et utile, dans un siècle qui conteste à l'Eglise, plus qu'aucun autre ne l'a jamais fait, les titres de son autorité.

« Enfermé dans ses études, M. Ozanam, disait Louis Veuillot, publie, à de trop longs intervalles des livres où la critique ne saurait reprendre que l'abondance et la masse des perfections. Chacun les loue, nous les célébrons, l'Institut les couronne, et l'on n'en parle plus, tant ils se tiennent loin de toutes les préoccupations actuelles. Souvent, nous l'avons regretté. Quel dommage que tant d'ardeur au travail, tant de science et de beau style ne soient pas mieux employés, c'est-à-dire employés aux pressantes nécessités de l'Eglise, au combat direct contre les erreurs, les sophismes, les mensonges qui nous tuent ». Eh bien, non, nous ne pouvons pas partager les regrets du grand polémiste; bien plus, nous sommes persuadés qu'Ozanam avait choisi la meilleure part. D'abord, il faut laisser chacun suivre sa vocation et celle d'Ozanam était « pacifique ». Et puis, il n'y a rien de plus nécessaire que ces livres qui « se tiennent » ou semblent se tenir « loin de toutes les préoccupations

(1) Voir *Le Journal des Débats*, 20 janvier 1913.

actuelles ». « Le combat direct contre les erreurs » promet des victoires plus faciles ou plus éclatantes, mais elles sont passagères. Il s'agit moins d'ailleurs, à l'heure présente, de porter des coups à l'ennemi que d'élever patiemment, autour de la cité sainte, avec des matériaux éprouvés, un mur de défense contre lequel se briseront ses efforts. « L'épée des temps modernes, disait Ozanam, c'est le savoir ». Puisque Dieu veut bien avoir besoin des hommes pour défendre et propager la vérité, ce qu'il faut à l'Eglise, ce sont des ouvriers laborieux qui s'occupent d'apporter chacun sa pierre, à un édifice de science qui servira désormais d'assise à la doctrine catholique. Le travail sera long, mais il est indispensable. « Quand nos pères posaient la première pierre de leurs basiliques, quand ils commençaient Notre-Dame de Paris, de Chartres ou de Reims, ils n'ignoraient point qu'ils ne jouiraient pas de leur ouvrage. Mais si longtemps que pût durer la construction, ils savaient que leur foi durerait encore plus. Ils avaient confiance en la postérité catholique. Ils descendaient dans la poussière et dans la boue pour y asseoir les premières fondations, attendant que d'autres générations vinssent en élever les assises, jusqu'à ce qu'après cinq cents ans, la croix triomphante en couronnait le clocher (1). »

Germain BRETON.

(1) *Œuvres d'Ozanam*, t. VII, p. 134. *Des devoirs littéraires des chrétiens.*

LE TRESOR DE LA FOI ORTHODOXE DE NICETAS ACOMINATOS CHONIATE

Les *Chaînes* et les *Florilèges* tiennent, on le sait, une grande place dans la littérature byzantine. A mesure que l'on s'éloigne de la grande époque des Pères, l'on semble se donner pour mot d'ordre de se contenter de transmettre intact le trésor doctrinal qu'ils ont constitué et renoncer à l'enrichir. En dehors de la polémique courante, pour l'exégèse et l'exposé direct du dogme, on compile avec plus ou moins d'habileté et de patience, on ne se donne même plus la peine, prise encore par saint Jean Damascène, de faire, avec ces matériaux d'emprunt, une construction d'apparence toute nouvelle. Les extraits, soigneusement étiquetés, le plus souvent, s'entassent, d'étendue diverse, dans les larges feuilles des manuscrits, pour la joie et le désespoir des fervents de l'ancienne littérature chrétienne, mécontents que ces recueils factices aient indirectement causé la perte d'originaux précieux par leur antiquité, heureux pourtant d'y recueillir quelques épaves de ces ouvrages perdus.

Le *Trésor de la foi orthodoxe* de Nicétas Acominatos Choniate a, de tout temps, passé pour l'un des monuments les plus considérables de cette littérature théologique. Son ampleur et son contenu le font, à première vue, distinguer des ouvrages similaires et périodiquement on se lamente sur la mauvaise fortune qui le tient encore en grande partie enfoui dans les bibliothèques. Il n'est pas question de l'étudier ici à fond. Le but de ce travail est seulement d'apporter quelques notions plus précises sur cette vaste compilation. Si l'on a publié des extraits assez nombreux, quoique représentant seulement une faible partie de l'œuvre, on ne trouve nulle part une analyse méthodique de ce qu'elle renferme ni des indications sur la manière dont Nicétas

a conçu son travail. Seule, la table publiée par Montfaucon, résume plus ou moins brièvement le contenu de chacun des vingt-sept tomes dont se compose le *Thesaurus*. Peut-être, après avoir lu l'enquête qui va suivre, trouvera-t-on que c'est presque suffisant. Il faudra certainement rabattre beaucoup des éloges décernés au théologien et à son œuvre. Une édition complète du *Thesaurus* est tout à fait inutile (1); il sera cependant profitable de savoir avec exactitude ce qu'il contient. Quelques mots sur l'auteur et les manuscrits de son œuvre serviront d'introduction à cet exposé.

Il serait fastidieux d'énumérer les multiples dignités dont fut revêtu, au cours de sa carrière administrative, Nicétas Acominatos, appelé habituellement *le Choniate*, de son lieu d'origine, Chones, l'ancienne Colosses de Phrygie. A l'âge de dix-neuf ans, il vint à Constantinople, y poursuivit ses études sous la direction de son frère aîné Michel, qui faisait partie du clergé et fut plus tard archevêque d'Athènes. Nicétas suivit la carrière civile. Il se fit rapidement une haute situation. Les révolutions de palais respectèrent l'ancien secrétaire impérial devenu grand logothète et chargé de nombreuses affaires de confiance. L'usurpateur Murzuphle le priva cependant de cette dignité (1204), mais la catastrophe était imminente. Réfugié à Nicée, après la prise de Constantinople par les Latins, Nicétas y passa les dernières années de sa vie, occupé à des travaux littéraires. Son œuvre théologique est matériellement plus considérable encore que sa grande *Histoire* (2). Nicétas se consolait ainsi des

(1) J'espère pouvoir réaliser prochainement le projet d'édition annoncé à la fin d'un *Bulletin de Patrologie* des *Etudes*, en mars 1909 (t. CXVIII, p. 730). L'article actuel expliquera suffisamment pourquoi il ne saurait être question d'une édition intégrale. Une analyse complète avec identification des citations, la publication de quelques parties inédites, c'est à quoi doit se borner la tâche de l'éditeur. Je renvoie à ce travail pour les détails techniques et les discussions qui ne peuvent trouver place ici.

(2) Sainte-Beuve a consacré à Nicétas historien quelques pages de son second article sur Villehardouin. Il y met en parallèle les deux auteurs qui ont raconté partiellement les mêmes événements. (*Causeries du lundi*, t. IX (1854), p. 323-8.) Voir sur cette histoire Krumbacher *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, 2e édition, Munich, 1897, p. 281 sq.

malheurs survenus à l'empire. Michel, son frère, lui survécut et composa à l'occasion de sa mort, une monodie qui est un intéressant spécimen de l'éloquence byzantine.

Les manuscrits du *Thesaurus* ne sont point rares, écrivait, il y a quinze ans, Mgr Ehrhard. La remarque est surtout vraie des manuscrits partiels et récents (1). Quatre manuscrits complets seulement sont cités dans les nombreux catalogues de manuscrits grecs dont j'ai fait le dépouillement. Il est vrai qu'ils sont de bonne époque et remontent tous au treizième siècle. Ce sont des manuscrits d'Oxford, de Florence, de Rome et de Paris (2). Au dire du premier éditeur de Nicétas, Pierre Moreau, ce dernier serait l'autographe même. Hélas! il n'en est rien et loin d'être un témoin de première valeur, le Paris gr. 1234, par le désordre de certaines de ses parties et son caractère factice, a plus d'une fois induit en erreur. C'est un énorme in-folio dont l'arrangement actuel est, semble-t-il, l'œuvre d'un personnage assez peu connu de la fin du treizième siècle, Théodore Scu-

(1) Le seul qui paraisse important est le *Bavaricus gr. 68*, de Munich (B), seizième siècle, comprenant les tomes XVII-XX et qui paraît apparenté au manuscrit de Florence (M). Je l'ai collationné. Une copie presque complète du manuscrit de Paris, due au premier éditeur et traducteur de Nicétas, Pierre Moreau, de Tours, est formée par le *Vossianus gr. 35*, de Leyde, renfermant le tome IV et les deux *Vatic. Reg.* 66 et 67, qui donnent les autres tomes à l'exception de 23 et 24. J'ai eu entre les mains le *Vossianus;* il montre seulement à quel point Moreau a modifié la traduction latine publiée plus tard, et donne d'intéressants renseignements sur les dates auxquelles Moreau travaillait, en différents endroits, à la transcription du *Thesaurus.*

(2) En attendant une étude plus approfondie, voici quelques indications :

Oxford : *Roe* 22, à la Bodléienne (R), écrit en 1286 par Jonas Rhakendytos, pour Constantin Mavrozymas; Florence : un manuscrit de la Laurentienne (M) *Plut. 9 c. 24*, du XIIIe *siècle*; Rome : le *Vaticanus gr. 680* (V) en deux tomes, de la fin du XIIIe siècle, utilisé par Mai; Paris : le Paris gr. 1234 (P), acquis au XVIe siècle par Jean de Saint-André, appartenant primitivement à Théodore Scutariote. Il date, par suite, de la fin du XIIIe siècle. V semble écrit de la même main. La présente étude repose sur la collation de ces quatre manuscrits. J'ai étudié directement P. Les autres manuscrits me sont connus par des photographies et par une confrontation détaillée de l'analyse méthodique de P avec le contenu de ces manuscrits. Je dois, à ce sujet, des remerciements tout particuliers à M. Boudou, ainsi qu'à MM. Carty, Pirngruber et Winstedt.

tariote, qui se qualifie lui-même de lévite (1). Son nom se retrouve à plusieurs reprises inscrit dans le manuscrit qu'il a annoté çà et là. Par endroits, il a intercalé une série de feuilles destinées à compléter la documentation primitive. Quelques-unes n'ont rien à voir avec le *Thesaurus* : ce sont des bulles impériales ou des décrets patriarcaux. D'autres, provenant d'un même codex ou, du moins, œuvre d'un même copiste, paraissent reproduire une autre recension du *Thesaurus* apparentée à celle que contient le manuscrit d'Oxford, le seul daté (1286). Mai a utilisé le manuscrit du Vatican pour les extraits qu'il a donnés de Nicétas. Quant au manuscrit de Florence, Bandini en a donné une copieuse description, reproduite par Migne à la suite des textes de Mai. Sauf quelques endroits signalés plus loin, ces manuscrits sont parfaitement d'accord pour le contenu et l'ordre des vingt-sept tomes où Nicétas a distribué sa matière.

Il est difficile de déterminer le titre original de l'ouvrage de Nicétas. *Trésor de l'orthodoxie* est une addition postérieure de Théodore Scutariote. *Panoplie dogmatique* est attesté directement par les manuscrits de Paris et du Vatican. Les deux autres s'accordent avec eux pour faire précéder l'ouvrage d'un très long titre qui a le mérite d'en caractériser très bien le contenu : *Recueil de presque toutes les opinions et hérésies et histoire de leurs auteurs, en plus réfutation de quelques-unes d'entre elles, en particulier des plus anciennes, et autres matières utiles aux gens de piété, œuvre du Sébastos Nicétas le Choniate.* Suit l'énumération de ses dignités. La préface, sans faire malheureusement connaître à qui est dédié l'ouvrage, ajoute quelques détails sur les intentions de l'auteur. Son ami n'attend pas de lui un secours matériel dans la pauvreté où Nicétas, réfugié à Nicée, se trouve réduit, pouvant à peine faire vivre sa suite

(1) Sur Théodore Scutariote et son rôle politique, voir la notice de M. Heisenberg dans ses *Analecta* (Munich, 1901), pp. 7-18. Il y a quelques détails à modifier et à compléter (voir plus loin à propos du tome XXVII). C'est à ce Théodore qu'il faut rapporter plusieurs lettres impériales adressées, entre 1270 et 1282, à un Théodore Scutariote de Cyzique. Lui-même fait allusion à son exil à Lampsaque (Scholion, au tome IV de Nicétas, Migne PG. 139, 1287 B).

et ses serviteurs. Il lui offre enfin le don spirituel plusieurs fois réclamé, utile surtout à ceux qui n'ont ni les loisirs, ni les moyens de feuilleter beaucoup de livres, un recueil de toutes les hérésies : leur multiplicité même est un signe de fausseté. Ceux qui l'on précédé se sont plus occupés de travaux d'ensemble : Théodoret donne un simple catalogue puis, comme ses devanciers, jette au feu, sans plus s'y attarder, ces mauvaises herbes; la *Panoplie dogmatique* [d'Euthymios Zigabenos] mentionne à peine les erreurs les plus anciennes; elle ne remonte guère au delà de Sabellius. Elle fournit, il est vrai, de nombreux extraits des réfutations faites par les Pères, mais néglige totalement les détails historiques sur les hérésiarques. C'est cette double lacune que Nicétas comblera : il décrira les hérésies les plus anciennes en ajoutant à son exposé de « siennes réfutations » brèves et claires et, pour les hérésies dont traite déjà la *Panoplie*, il ajoutera les détails biographiques utiles. En passant, il traitera d'autres matières selon l'opportunité. Ainsi ce volume unique joindra le charme de la variété aux avantages d'une panacée, préservatif efficace contre toutes les opinions meurtrières.

Il y a peu de chose à ajouter à ces indications générales. Elles caractérisent assez bien les rapports entre l'ancienne et la nouvelle *Panoplie*. La meilleure manière de présenter l'œuvre de Nicétas est de la traiter comme une seconde édition, notablement améliorée, du travail d'Euthymios Zigabenos. L'amélioration essentielle consiste dans l'addition d'exposés historiques aux florilèges de la première *Panoplie*. Pour chaque hérésie Nicétas donne d'abord une notice de longueur variable, puis groupe les passages des Pères qui peuvent servir à la réfuter. Sur ce dernier point, il ajoute peu aux recueils d'Euthymios, il élague plutôt. On se le représente assez facilement, pour cette partie du travail, annotant un exemplaire de la *Panoplie* d'Euthymios, biffant des pages entières, en transposant d'autres, se contentant le plus souvent de signaler au copiste les endroits où il faudra intercaler les notices qu'il a élaborées et, plus rarement, des extraits patristiques nouveaux. Assurément cette ini-

tiative est extrêmement louable et dénote de sa part des préoccupations où l'on retrouve ses goûts pour le travail historique. Il ne faudrait point cependant, sur la foi de ses déclarations, se méprendre sur son originalité et faire trop grande la part du labeur personnel. Le résultat le plus net de l'étude minutieuse de son œuvre, dans les parties où elle ne reproduit pas purement et simplement Euthymios, est de faire apparaître Nicétas comme un compilateur aussi habile qu'infatigable. Les « siennes réfutations » sont siennes par le travail de recherche à travers les bibliothèques plus que par le labeur de la composition. Souvent Nicétas, à l'imitation d'Euthymios, indique ses sources, mais, là même où ces indications manquent, quand on est invité expressément ou tacitement à chercher une œuvre originale du Choniate, il faut y regarder de près. Le plus souvent le Choniate se contente de transcrire, tantôt empruntant de-ci de-là des lambeaux de phrase, dont il fait un tout d'ailleurs assez bien venu, tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, recopiant simplement un long développement dont il oublie d'indiquer l'auteur. Dans l'état actuel de la littérature byzantine et des publications sur l'ancienne littérature chrétienne, il n'est pas toujours possible d'indiquer les sources cachées, mais cependant assez d'identifications ont été faites, — elles seront formulées sommairement ci-après, — pour autoriser, sans trop de présomption, la conclusion générale : *Le Thesaurus orthodoxae fidei* de Nicétas Acominatos Choniate est une compilation où l'auteur n'a guère mis du sien, — si l'on excepte les tomes sur telle ou telle hérésie de son temps, — que l'ordre et le choix d'ailleurs intelligent des matériaux utilisés pour sa construction. L'analyse de détail qui va suivre éclairera et justifiera cette appréciation d'ensemble.

*
* *

Comme on peut le voir par l'index qu'à publié Montfaucon (Migne, PG. 139, 1093-1102), le *Thesaurus* de Nicétas n'est point distribué en *titres*, comme la *Panoplie* d'Euthymios, mais en *tomes*, au nombre de vingt-sept. Les cinq premiers, — sauf un chapitre sur les Manichéens dont Mai a édité le texte grec, — ont été publiés seulement en version latine par Pierre Moreau (Paris, 1580), d'après le manuscrit de Paris

(Migne. PG, 139, 1101-1444). De quelques autres tomes, Mai a également publié des extraits en grec. Ils seront mentionnés plus loin, avec des publications dignes d'être notées. Le contenu de chacun des tomes est, du moins pour ce qui n'est pas florilège, assez fidèlement résumé dans l'*index*, œuvre de Nicétas lui-même. Je me bornerai à quelques remarques sur chacun d'eux. Ils sont distribués selon l'ordre chronologique.

I. *Avant Jésus-Christ* (en latin PG. 139, 1101-26). Le tome comprend quatre divisions, après la dédicace résumée ci-dessus : 1° un récit des origines, d'Adam à Moïse : Naissance et progrès de l'idolâtrie (1); 2° un développement sur l'hellénisme et les opinions des philosophes (2-5); 3° une cosmologie (6-29); 4° un exposé des sectes juives jusqu'à la naissance du Sauveur (30-44) avec un épilogue (45). La source de 1 et de 4 est apparentée à saint Epiphane; les chapitres 7-12, 20-28 sont empruntés à *Michel Psellos*, *De omnifaria doctrina*; 13-19 au *De fide* de saint Jean Damascène.

II. Les tomes II et III sont d'ordre purement dogmatique et forment comme une sorte d'exposé des principes fondamentaux de la foi chrétienne, préalable à la réfutation des hérésies. Le tome II (en latin, PG. 139, 1125-1300) s'occupe d'abord de *la Trinité* (1-39) : la source de 1-5, 21-24, 3 et 31 est à chercher; 6-19 est un florilège emprunté à Euthymios, 20 est tiré de l'*Hodegos* d'Anastase le Sinaïte, 25-29 du cinquième livre de Théodoret, sur les *Hérésies*; 32 est la célèbre *fides* de Damascène; — 2° des *Anges* (40-41) : c'est II. 3 du *De fide* de saint Jean Damascène; — 3° de l'anthropologie en général (42-49); même source l. II. 12; — 4° de l'*âme* (50-64) : la plupart de ces chapitres sont empruntés au *De omnifaria doctrina* de Psellos, en y comptant le supplément édité par M. Ruelle; — 5° des *vertus* : ces cinq chapitres (65-69) sont aussi dans Psellos. Le chapitre 70, sur l'âme, provient de l'*Hodegos*. Quant aux suivants (71-82), ils représentent une autre rédaction du *Thesaurus* et n'appartiennent pas à P dans son état primitif. Ils sont d'une autre écriture que celle du manuscrit et forment la première série des feuilles intercalées par Théodore Scutariote. Moreau les ayant trouvés à cette place dans le manuscrit de Paris les a traduits à la suite. Les autres manuscrits suivent un ordre un peu différent pour cette fin. J'omets ici ces détails.

III. *Sur l'Incarnation du Verbe* (en latin, PG. 139, 1199-1242). Après un chapitre rassemblant les textes prophétiques, Nicétas enfile des extraits anonymes de saint Jean Damascène (2-3), de Psellos (4-10, 16), d'Anastase le Sinaïte (13-15, 17-26). La source des chapitres 11-12, 27 est à identifier. Le tome se termine par un florilège emprunté directement à Euthymios Zigabenos (28-38) et complété par une citation du cinquième livre de Théodoret sur les hérésies (39-41). Ici encore, les

manuscrits ne concordent pas absolument. R insère à cette place le florilège sur *Pater maior me est*, qui, d'après la table de Nicétas, se rapporte au tome vingt-cinq et que Théodore Scutariote a intercalé dans son exemplaire entre le tome 2 et le tome 3.

IV. *Hérésies des quatre premiers siècles* (sauf l'arianisme; en latin, PG. 139, 1241-1360). Quarante-quatre hérésies : pour chacune, l'exposé de l'erreur est suivi de sa réfutation immédiate. L'identification des sources est particulièrement compliquée. Cependant, deux faits sont à retenir : certains exposés sont empruntés directement à d'autres hérésiologues, par exemple à Théodoret, à saint Jean Damascène, et transcrits mot pour mot, ainsi les chapitres 7, 10, 38-43; il en est de même des réfutations : la réfutation des valentiniens est prise de divers chapitres du livre V de Théodoret *sur les Hérésies*.

V. *Sur l'arianisme* (en latin PG. 139, 1361-1444). Long récit composé d'après les historiographes du IV^e^ siècle, y compris Théodore de Mopsueste, dont l'ouvrage est perdu (1-40). Réfutation des diverses objections d'Eunomius et florilège formé d'extraits des Pères du IV^e^ siècle.

Je me propose, vu leur importance, d'éditer ces deux derniers livres, dans la mesure du moins où ils ne reproduisent pas seulement des extraits d'auteurs déjà publiés. Pour les livres qui suivent l'on n'a plus affaire à une reproduction intégrale de l'œuvre de Nicétas. Mai s'est contenté d'extraire des exposés historiques un certain nombre de fragments qui lui ont paru plus intéressants. Aussi donnerai-je des détails plus précis sur le contenu des divers tomes (Textes de Mai, dans Migne, PG. 140, 9 sq.)

VI. *Sur Macédonius le Pneumatomaque*. Le récit historique, longuement analysé dans la table des matières, est reproduit dans Migne, d'après Mai (140, 9-32). Il y manque à la fin une phrase qui servait d'introduction au florilège sur la divinité du Saint-Esprit. Celui-ci contient trente-sept citations, cinq de saint Basile, traité sur le Saint-Esprit (1-5), cinq du cinquième discours théologique de saint Grégoire de Nazianze (6, 8-11), vingt-six de saint Cyrille d'Alexandrie (12-37). De ces dernières, huit sont pseudépigraphes, trois probablement par suite d'une erreur de lecture (12-14) : Saint Cyrille a été lu à tort pour saint Grégoire de Nysse; quatre sont empruntées au *De Trinitate* revendiqué par Mgr Ehrhard pour Théodoret (22, 25, 29, 35), une dernière est de saint Basile (33). Les extraits de Cyrille appartiennent au *Thesaurus*. Une citation que je n'ai pu identifier est attribuée soit à saint Basile par trois manuscrits, soit à saint Grégoire de Nazianze (7). Trente de ces extraits sont dans Euthymios Zigabenos, mais disposés selon un ordre assez différent.

VII. *Sur les Apollinaristes*. Le récit historique, *inédit*, est une compilation qui met bout à bout les passages de Socrate et de Sozomène

concernant la biographie d'Apollinaire, puis ceux de saint Grégoire de Nazianze, de Théodoret, de saint Epiphane sur sa doctrine. Quelques lignes à la fin sur le synode d'Alexandrie et sur la condamnation d'Apollinaire par le synode romain, Damase et Pierre. Des trente-trois citations que contient le florilège, trois sont de *saint Grégoire de Nazianze* (1-3), vingt-huit de *saint Grégoire de Nysse* (4-31); deux derniers extraits anépigraphes (32-3) sont tirés de *Theodoret, Haereticarum fabularum*, V. c. 12-14. Sauf ces deux dernières, et le numéro 2, Euthymios a toutes les autres citations dans le même ordre, excepté en deux endroits (3, 1, 4-17, 19-31, 18).

VIII. *Sur Nestorius.* Récit dans Migne, d'après Mai (140, 33-38). Le florilège ajoute à 51 citations de saint Cyrille d'Alexandrie (1-50, 52) quatre fragments de saint Jean Damascène (51, 53-5). Ce dernier manque dans R. Sur ces 55 citations, 47 sont dans Euthymios, en partie seulement dans le même ordre. Pusey a publié plusieurs des fragments inédits de saint Cyrille d'après R, au tome III de son édition du Commentaire de saint Cyrille sur saint Jean (Oxford, 1872) : fg. 3, 4, 5, 14, pp. 455, 455-7, 452-3, 457-8; le fg. 6 *ibid.* 453-4, était déjà dans Euthymios; le 12e *ibid.*, 459-60, avait été édité par Mai (77, 1109 C — 12 B).

IX. *Sur Eutychès.* Mai a omis dans le récit historique l'analyse des *actions* du Concile de Chalcédoine autres que la première, suivie dans Nicétas de la définition et des symboles de Nicée et de Constantinople (Migne 140, 37-46). Puis viennent les détails sur les diverses sectes monophysites, transcrits, avec une omission au début, du *Libellus* de Timothée (Cf. 140, 45D-56A et 86 I $52D^{4}$-$86B^{16}$). L'exposé et la courte réfutation de cette hérésie, donnés par Mai (140, 55 A-68 B) et dont les sources sont à chercher, sont suivis de la *Lettre de saint Léon à Flavien*, dite « la colonne de l'orthodoxie ».

X. *Sur le cinquième Concile*, qui confirma le quatrième. Dans l'exposé historique, Mai (Migne 140, 68 C-75 B) a omis volontairement un passage sur les erreurs de Nestorius et d'Eutychès, que l'on retrouve textuellement dans Nicéphore Calliste, l. 18, c. 48 (il doit s'insérer 73 C^{8}) Viennent ensuite un certain nombre de documents publiés dans les collections conciliaires : le décret d'Epiphane de Constantinople et de la *synodos endémousa* contre Sévère, Zôoras et Pierre, celui de Ménas contre les mêmes, celui du *Synode* de Constantinople (1) et de Ménas contre Anthime de Trebizonde, un discours de Ménas, une constitution de Justinien contre Anthime, Sévère, Pierre et Zôoras, la lettre des évêques de Palestine à Jean de Constantinople. Le florilège qui

(1) C'est cette pièce qui constitue le ou les *Anathématismes* d'Anthime de Trébizonde. Il n'y a donc qu'à faire disparaître de la littérature byzantine les prétendus anathématismes qui seraient l'œuvre de ce dernier.

vient ensuite contient 49 citations. Seize restent à identifier. Les autres se retrouvent dans Euthymios : dix-neuf de saint Maxime (chez Euthymios, l'ordre est un peu différent); sept de saint Jean Damascène; une de saint Basile, une d'Anastase le Sinaïte; deux de Léonce de Byzance, la seconde empruntée au *De sectis*, la première renfermant douze extraits des *Capita adversus Severum;* trois anépigraphes. La plus intéressante est l'apologie du Concile de Chalcédoine, utilisée déjà dans la *Disputatio I Theoriani* et auparavant dans la *Doctrina Patrum* (1). Il est à remarquer que les citations de Léonce se retrouvent en bloc transportées au florilège du tome XVII contre les Arméniens.

XI. *Contre les Trithéites.* Il n'y a pas de récit historique, mais seulement quelques lignes d'introduction au fragment de Jean Philoponos, conservé dans le *De haeresibus* (94, 748 A-749 A) et à la *Lettre* de saint Grégoire à Evagrius citée en guise de réfutation. V a placé ce tome XI immédiatement après le tome VIII, avant IX.

XII. *Sur l'hérésie des Aphthartodocètes.* Récit historique publié par Mai (dans Migne, 140, 75-81). Florilège : trois extraits dont deux de saint Jean Damascène et un anépigraphe. Euthymios a le premier et le troisième.

XIII. *Sur les Théopaschites.* Récit historique, *inédit*, sur l'addition au *trisagion* et l'origine de ce dernier. Sept extraits, dont six dans Euthymios, forment le florilège. Trois citations d'Eutherios de Tyane (*Confutationes quarumdam propositionum*) sous le nom de saint Athanase, une de l'*Hodegos* d'Anastase le Sinaïte, où sont recueillis les textes de Pères allégués par les monophysites, avec une scolie inédite de Nicétas où il concilie la manière de parler du Ps. Athanase et de ces Pères; deux passages de saint Jean Damascène (*De fide*) et un anépigraphe de quelques lignes à identifier.

XIV. *Contre les Agnoètes.* Courte notice, en partie *inédite*, sur les textes scripturaires invoqués par les Agnoètes et l'origine arienne de cette hérésie. Le florilège est identique à celui d'Euthymios (titre XIX) tel que l'a publié Matthaei dans sa préface à l'édition du Commentaire d'Euthymios sur les Evangiles. A ces cinq fragments (Pseudo Basile, Grégoire de Nazianze, Cyrille et deux anépigraphes), Nicétas ajoute la question 114 des *Amphilochia* de Photius.

XV. *Sur le sixième Concile contre les Monothélites.* Mai a publié le récit historique (140, 81-89). Le florilège comprend cinquante-trois extraits dont trente-trois de saint Maxime, neuf de saint Jean Damascène (*De fide*); quelques autres de saint Chrysostome, saint Cyrille, saint Athanase (sous le nom de saint Cyrille), saint Grégoire de Nysse, saint Sophrone, saint Ephrem d'Antioche, Justinien. Les fragments

(1) M. Diekamp (*Doctrina Patrum*, p. LI) pense que cette apologie appartient peut-être à l'ouvrage de Jean de Césarée.

sont empruntés à Euthymios (2-26, sauf 15 et 26), aux florilèges du concile de Latran (sous Martin I^er^) et du CP III (27-32, 35-38). Nicétas y ajoute des extraits de la *Disputatio cum Pyrrho* de saint Maxime (33-34; 39-53); restent deux fragments de saint Maxime à identifier 1 et 57. Le fragment de la *Lettre à Zoile* de Justinien (38), publié par Mai comme inédit (140, 88-89), se trouve déjà dans les actes du CP III, de même celui de saint Ephrem d'Antioche (37).

XVI. *Sur l'hérésie des Iconomaques.* Récit historique *inédit.* Florilège identique à l'opuscule qu'a publié Hergenröther (*Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, pp. 53-62). Il est déjà dans Euthymios, sauf le fragment final : sentences tirées de Nicéphore, de Photius et de Théodore Studite.

XVII. *Sur l'hérésie des Arméniens.* 1° En guise d'introduction, une lettre *inédite* à Basile Camateros, oncle du roi, à l'occasion de son voyage en Arménie pour en ramener la fille de Lébouna (Roupen?) fiancée à Théodore Lascaris (1). C'est ce que Nicétas, dans l'*index* du *Thesaurus*, appelle « notre préface ». 2° Puis vient un exposé historique des erreurs arméniennes substantiellement identique au titre XXIII d'Euthymios Zigabenos avec des suppressions et diverses modifications. Il est possible que Nicétas s'inspire directement de la source commune. 3° La réfutation directe, publiée par Mai (140, 89-C 104), n'est qu'une adaptation du titre XXI d'Euthymios contre les monothélites, c'est-à-dire une série d'extraits de saint Maxime remaniés. 4° Nicétas donne ensuite la *Lettre de l'empereur Manuel* au Catholicos d'Arménie avec la *Disputatio 1^a^* de *Theorianos*, qui l'accompagne. Ces deux derniers textes, édités par Mai, se trouvent dans Migne, PG. 133, 119-212. Ils ne sont pas dans V et R, mais seulement dans P, M, B (2). 5° Un florilège, diversement agencé selon les manuscrits : En réalité, il faut distinguer deux recensions différentes, l'une sous forme de florilège proprement dit, l'autre continuant, sans interruption et sous la même forme d'objections et de réponses, l'exposé et la réfutation des erreurs arméniennes. La première forme comprend vingt-six fragments. Les trois derniers, de saint Basile, ne sont pas dans P; dans V, ils sont placés en tête, avant 1-23 de MB; R ne les a pas, du moins sous cette forme. Ils appartiennent à onze écrivains : Saint Ambroise (6), Anastase le Sinaïte (2), saint Athanase (11), saint Basile (8, 9, 10, 24-26), saint Cyrille d'Alexandrie (1, 12, 13-16), saint Isidore de Péluse (20), saint Jean Chrysostome (3-5, 7), saint Jean Damascène (17 18, 23), Justinien (21, publié par Mai, PG, 86 I, 1145-50), Léonce

(1) P dit le contraire : il aurait conduit à Lébouna comme fiancée, la fille de Théodore. M et R ont le texte que je traduis conforme à la réalité historique; V n'a pas cette lettre.

(2) B (avaricus gr. 68), reproduit exactement M pour l'ordre et le contenu du tome XVII.

(22, c'est la citation utilisée déjà au tome 10), Proclus (19). Plusieurs de ces citations sont encore à identifier. La seconde forme est apparentée à la *Disputatio I Theoriani;* elle se présente comme la continuation du numéro 3. Elle est représentée par R, et, dans P, par des feuilles qu'a insérées Théodore Scutariote après le folio 247^{v}. Une *scolie* de sa main, au bas de cette dernière page, avertit expressément de cette insertion, dénotée d'ailleurs par la discontinuité du texte et la différence d'écriture. Cette partie occupe les folios 248^{v}-259^{r}. Ils représentent, à n'en pas douter, comme paraît l'indiquer la note de Théodore, malheureusement mutilée par le relieur, un exemplaire différent du *Thesaurus*, le même vraisemblablement auquel appartiennent d'autres feuilles insérées à la fin du tome II et se rapportant à la controverse sur *Pater maior me est*. R ajoute la citation 23 de saint Jean Damascène. Quant à P, dans sa forme authentique, il ne connaît que les citations 1-23.

XVIII. *Contre les Pauliens, tiré de Photius.* C'est la reproduction avec des omissions et en conservant les renvois aux *titres antérieurs*, — ce qui, chez Nicétas, n'a aucun sens, — des titres 24 et 25 d'Euthymios.

XIX. *Contre les Bogomiles.* C'est le titre 27 d'Euthymios; Nicétas a, de même, conservé les renvois aux titres antérieurs.

XX. *Sur le culte des Agaréniens.* Ce tome comprend les deux morceaux publiés dans Migne, 140, 105-122, 123-36, à compléter, col. 124, où on a omis une assez longue prière. C'est à ce tome que se rapporte le fragment sur l'hérésie des Liziciens (Migne 140, 281-84, *ex tomo incerto*). La première partie est identique au n° 101 du *De haeresibus* de saint Jean Damascène (déjà dans la *Doctrina Patrum*, n° 100, éd. Diekamp, p. 270), mais se continue beaucoup plus longuement. Nicétas doit emprunter directement à la source commune, dont on retrouve également des fragments dans le titre 28 d'Euthymios, par ailleurs assez différent.

XXI. *Sur l'Esprit-Saint, contre les Latins.* Récit historique *inédit;* le florilège, très long, est représenté par trois recensions dont P a gardé la trace : 1° *recension courte;* V P en omettant les feuilles intercalées : ouvrages de Nicolas de Méthone (1-2 deux traités), Photius, *Lettre encyclique* (3), discours de Pierre Chrysolanus (4) et sa réfutation par J. Phurnès (5), Théodore de Smyrne (6), les 12 chapitres d'Euthymios Zigabenos (titre 13, N 7), troisième traité de Nicolas de Méthone (8), Anonyme (9); 2° *recension moyenne* représentée par M et R : au lieu des deux premiers traités de Nicolas de Méthone, elle débute par un autre différent 1 *bis* (qui n'est pas 8); elle continue par des extraits de trois ouvrages d'Eustratios de Nicée (10-12), de Théophylacte (13), encore d'Eustratios (14), puis reprend Photius et la suite

comme ci-dessus (3-9), sauf que R ajoute, après le premier extrait de Photius, un second qui ne se retrouve que dans P. 3° Dans P, on a inséré, après les extraits 1 et 2, en barrant le titre et les premières lignes de 3, une série de feuilles contenant, outre 10-14, trois autres fragments : deux de Métrophane (15-16) et un attribué à Métrophane ou à Photius, puis aussi par une *secunda manus* à Eustratios (17). Le florilège reprend alors la première série à partir de Photius (encyclique) 3-9. C'est *la recension longue*. Sont déjà édités les n^{os} 3, 4, 5, 7, 8, 10, 13. Restent à éditer 1 et 1 *bis*, 2, 6, 9, 11-12, 14-17.

XXII. *Sur les azymes*. Récit *inédit*. Le florilège, sauf pour R, où le premier manque, se compose de deux extraits, l'un de Nicolas de Méthone, l'autre anépigraphe dans M V, attribué à (Nicolas) Stéthatos ou à Euthymios Zigabenos par P, à ce dernier seul par R.

XXIII. *Sur les dogmes discutés au temps de l'empereur Alexis Comnène*, édité par Tafel (*Annae Comnenae supplementa*, 1832, 1-7, d'après P) sur Léon de Chalcédoine, Nil, Jean l'Italien, Eustratios de Nicée (partiellement 140, 136-137).

XXIV. *Sur la discussion au sujet du texte : Tu es l'offrant et l'offert, au temps de l'empereur Manuel Comnène*, édité d'après Mai par Migne, 140, 137-202. Tafel en a donné deux extraits et les variantes d'avec Mai d'après P; mais, comme les feuilles de ce dernier ont été brouillées lors de la reliure, de sorte que des pages appartenant au tome 25 sont mêlées à celles du tome 24, Tafel, sans s'en douter, est passé en terminant de 140, 184 A^{13} à la fin d'une citation inédite de saint Athanase qui précède celle de Sophronios, 228 A^{5} (p. 23). Il manque à Mai-Migne quelques lignes au début (1).

XXV. *Sur le dogme concernant le texte : Mon Père est plus grand que moi* : actes du synode. Edité par Mai d'après l'autographe (Vat. gr. 1176). Nicétas n'en diffère que par des détails. Le florilège de la première session contient çà et là des textes différents. A la fin, quelques lignes manquent dans Mai (140, 201-82).

XXVI. *Sur le dogme concernant le Dieu de Mahomet. Inédit*. C'est l'épisode raconté plus brièvement par Nicétas dans son histoire, *De Manuele Comneno*, VII, 6, PG. 139, 563-70.

XXVII. *Sur le dogme des divins mystères discuté au temps d'Alexis l'Ange*. Publié en entier, d'après R, par Sophronios Eustratiadès au tome 1er de son édition de *Michel Glycas* (Athènes, 1906), préface. C'est par suite d'une fausse interprétation d'un passage de Moreau, le premier éditeur de Nicétas, que M. Heisenberg a voulu attribuer à Théo-

(1) P est à reconstituer ainsi qu'il suit : 377, 390, 380, 384, 382, 383, 378-9, 381, 385, 386, 389, 387, 388, 391, 392. Le tome XXV, commence à 380^{v}.

dore Scutariote la paternité de ces deux derniers tomes (1). P, comme les autres manuscrits, les attribue expressément *au Choniate*.

Il est inutile d'insister sur le grand intérêt de ces derniers tomes pour l'histoire de la théologie byzantine. Ils constituent la partie vraiment précieuse de cette énorme compilation. Le reste, on l'a vu, s'il marque un progrès indéniable sur l'œuvre similaire d'Euthymios Zigabenos, est un travail de peu d'originalité et, sauf quelques inédits qu'il a heureusement conservés, n'enrichit guère notre connaissance de l'ancienne littérature chrétienne.

Ferdinand CAVALLERA.

(1) *Analecta*, Munich 1901, p. 18. Je note en passant que la *Vie de saint Paul* qu'il lui attribue (*ibidem*) sur la foi de Fabricius-Harles, est celle d'Euthalius (*Bibl. hagiogr. graeca*, n. 1454).

NOTES ET CRITIQUES

J. Guiraud, professeur d'histoire à l'Université de Besançon, *Histoire partiale, Histoire vraie*, II, *Moyen-Age, Renaissance, Réforme*. Paris, Beauchesne, 1912, in-12, 46 p.

Dans ce nouveau volume, M. J. Guiraud reprend où il l'avait laissé le travail de rectification qu'il a entrepris contre les manuels laïques condamnés par l'épiscopat français.

Après quelques aperçus sommaires sur le Moyen âge qu'il venge des attaques des Calvet, Devinat et Cie, il montre ce que furent, dans cette époque si injustement décriée par eux, les sciences, les lettres, les arts (architecture, sculpture et peinture) et les connaissances géographiques.

De la Renaissance, très en faveur chez ces auteurs qui n'en ont vu que les tendances libres-penseuses, il nous présente une physionomie un peu plus complexe sans doute mais combien plus vraie! L'humanisme chrétien y trouve sa place et aussi l'art chrétien, avec le libre examen, il est vrai, qui, du reste, produit des résultats dont la morale publique ni la société n'ont guère à se louer. Trois études particulières sur l'Eglise et les origines de l'imprimerie, sur Etienne Dolet, sur les campagnes au quinzième siècle et au seizième siècle achèvent, à propos de la Renaissance, de mettre au point ou de mettre en leur vrai jour quelques assertions des plus aventureuses de nos manuels.

Il va sans dire que la Réforme a toutes les sympathies de ces derniers. Elle leur fournissait une trop belle occasion de vilipender le catholicisme et de jeter sur lui la responsabilité des maux qui ont accompagné son apparition ou ses premiers développements en France. M. G. n'a pas eu de peine à faire voir que l'Eglise n'avait pas attendu Luther pour travailler à sa propre réforme, que celui-ci n'était nullement l'homme de la tolérance et du libre examen que prônent les manuels; qu'en France, notamment, le protestantisme s'était toujours signalé par son vandalisme, son intolérance, ses violences séditieuses et son antipatriotisme, même chez Coligny, dont les manuels, dociles échos des écrivains protestants, ont voulu faire un héros national. On pense bien que la Saint-Barthélémy, « cette tarte à la crème de nos anticléricaux », n'a pas été oubliée dans nos manuels ni ici non plus, et nous y avons gagné peut-être le meilleur chapitre du volume.

La méthode suivie dans ce travail nous est déjà connue. L'auteur commence par relever, avec toutes les références, les passages de ces manuels dont il appelle. A cette « histoire partiale », il oppose tout au long « l'histoire vraie », telle qu'elle découle des sources ou des ouvrages de première main qui font autorité dans le monde des connaisseurs. Ce qui ressort le plus clairement de cette longue enquête où sont recueillis le plus souvent des témoignages d'indifférents ou d'ennemis,

c'est que, dans tous ces manuels condamnés, il y a parti pris évident de dénaturer les faits dans un sens hostile à l'Eglise ou de les taire s'ils lui sont favorables; en tous cas de les présenter sous le jour qui cadre le mieux avec leurs idées politiques ou irréligieuses.

A ce dénigrement systématique et permanent, M. G. ne cesse d'opposer l'exacte et impartiale vérité. Il n'écrit ni en panégyriste aveugle, ni ne plaide en avocat retors. Il ne loue point de parti pris tout ce que les autres condamnent, ni ne rejette tout ce qu'ils louent, mais il instruit chaque cas, met les pièces sous les yeux des lecteurs et enregistre la réponse qu'elles suggèrent. Il n'est pas nécessaire d'être catholique, ni apologiste de profession, il suffit d'être honnête homme et libre de préjugés « primaires et laïques » pour se rendre à la force démonstrative d'un exposé aussi solide et aussi lumineux.

A. DEGERT.

H. GRISAR, *Luther*, tome III. Fribourg, Herder, 1912, in-8°, XVII-1108 pages.

Avec cet énorme volume de plus de 1.000 pages s'achève l'œuvre considérable du P. Grisar sur Luther. La méthode a été déjà caractérisée à l'occasion des deux premiers volumes. Lui-même rappelle avec raison qu'il n'a point cherché à écrire une biographie littéraire, à peindre un tableau achevé dans toutes ses parties. Passant rapidement sur les détails bien connus, il s'est plutôt soucié d'écrire une série de monographies sur les faits ou sur les doctrines insuffisamment étudiés jusqu'ici ou mal représentés. C'est dire que son œuvre est une mine extraordinairement riche de renseignements exposés avec une objectivité et une sérénité que les protestants eux-mêmes ont appréciée. Sans doute certains d'entre eux persistent à estimer qu'un catholique ne saurait comprendre Luther, tout comme ils persistent à faire de l'impartialité scientifique un monopole du protestantisme. On ne saurait plus naïvement s'illusionner. Mais puisqu'ils reconnaissent l'exactitude matérielle, on n'a pas à se préoccuper davantage de leur appréciation. Indépendamment des détails sur les derniers jours de Luther, — il sera utile d'y relire la réfutation de la fable sur le suicide trop complaisamment accueillie par certains historiens; — le troisième volume contient plusieurs chapitres de très grande importance sur la doctrine luthérienne dans ses rapports avec la morale : principes et résultats, sur le culte et ses contrefaçons, sur la psychologie de l'hérésiarque, ses tourments intérieurs, la foi pacifiante, sur les dissensions intestines entre le maître et ses disciples, sur l'attitude de Luther à l'égard des questions sociales, l'éducation, la bienfaisance, sur sa valeur littéraire. D'abondantes citations permettent de se faire une idée précise des problèmes et d'apprécier la solution apportée et souvent mise en regard des solutions ou des critiques provenant d'autres auteurs contemporains. Le P. Grisar ne cache point qu'il y a des idées erronées à réformer et des légendes à détruire : il s'y adonne avec le respect souverain de la vérité, premier devoir de l'historien. Il est d'autant plus autorisé à porter un jugement sévère sur l'œuvre néfaste du réformateur et à exposer, avec preuves à l'appui, combien profondes et étendues furent les ruines intellectuelles, morales, sociales, que son apostasie entraîna. A la fin du volume, en appendice, un certain nombre de points déjà

traités dans les premiers tomes sont repris avec quelque étendue à l'occasion des avis formulés par les critiques. Une chronologie détaillée de la vie et des ouvrages de Luther ainsi qu'une table analytique très riche de tout l'ouvrage, dues au P. Sinthern, en complétant ce travail de premier ordre, en facilitent singulièrement l'utilisation. Par sa méthode probe, comme par ses résultats, le Luther du P. Grisar se place de lui-même parmi les livres qui sont l'honneur de la science catholique et doivent servir de modèle.

Ferdinand CAVALLERA.

P. WATRIGANT, S. J., *Les Exercices spirituels à la naissance des Séminaires*, Enghien (Belgique). Paris, Lethielleux, in-8° de 131 pp. (Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace).

Sous ce titre, un peu trop général peut-être pour le contenu, il est ici question surtout du développement des retraites ecclésiastiques et particulièrement de la diffusion des exercices de saint Ignace entre 1550 et 1660. Mais la maîtresse pièce, celle que toutes les autres servent à encadrer ou à compléter, c'est la réimpression du « Collège des saincts exercices » de « Maître Godeffroy », bien connu des lecteurs de la *Vie de M. Olier*. On me dispensera de dire ce que contient ce petit opuscule de 51 pages que chacun peut lire. Aussi bien en ai-je parlé tout au long, dans mon *Histoire des Séminaires* (t. I, pp. 121 et s.), et dit ce que j'en pensais. Ajouterai-je qu'après l'avoir relu tout à loisir dans le texte si fidèlement réimprimé, je ne suis nullement enclin à modifier le jugement que j'en ai porté? Le P. W. qui, d'ailleurs, se montre si bienveillant pour mon *Histoire des séminaires*, a beau dire que je lui « parais avoir amoindri l'importance du projet de maître Godeffroy ». J'attendais la preuve de son dire dans son livre, et, de ce chef, il m'a apporté une confirmation et une déception. Car j'espérais que ses recherches, longues et spéciales sur le sujet, auraient fait apparaître au grand jour des preuves de son influence réelle que je n'avais pas su trouver. Pas la moindre; il reste donc bien établi que le livre du bon curé normand, qu'on nous donnait comme le précurseur de nos fondateurs des Séminaires, n'a eu aucun retentissement dans l'histoire de ces fondations. La fortune posthume de ce livre, je veux dire le bruit qui s'est fait autour de lui, est bien l'œuvre exclusive du patriotisme normand. C'est le P. Costil qui en est le premier artisan; M. Faillon et ses copistes ont suivi, sans y regarder de plus près.

Une simple approbation de courtoisie, comme en prodiguait l'assemblée générale du clergé de France à tous les faiseurs de projets mirifiques dont elle était journellement assaillie, ne devait pas faire illusion sur ce qu'il y avait d'utopique et d'irréalisable dans un pareil projet. Les contemporains ne s'y méprirent point. Ni saint Vincent de Paul, ni le P. de Condren, ni M. Olier, ni même le P. Eudes n'ont nommé M. Godeffroy ni ne se sont, à un titre quelconque, réclamés de son nom. Jamais fondateurs d'œuvres qui durent n'ont ainsi débuté *a priori* par des plans géométriques et artificiels. Le P. W., qui connaît mieux que moi l'histoire des fondations religieuses, ne me démentira pas. Et le sagace Bourdoise, — dont il aurait bien pu rapporter les termes, — en exprimant l'opinion de son temps, a, du même coup, porté le jugement

définitif sur l'opuscule du curé de Créteville ou de Quettreville : Ce livre pourrait paraître admirable aux évêques, mais le fruit qu'en retirerait son auteur ne vaudrait pas l'argent qu'il avait dépensé pour le faire imprimer.

Ceci n'est pas pour diminuer l'intérêt de la publication du P. W. Au contraire; plus il sera lu, plus l'ouvrage de Me Godeffroy aura chance d'être apprécié à sa vraie valeur. La réédition d'un livre curieux et rare est toujours à encourager, surtout quand il apporte, comme la brochure du P. W., une aussi précieuse contribution à l'histoire des formes de la piété et du développement de la vie intérieure en France. — Quelques légères inexactitudes seraient à signaler, entre autres : page 107, ce n'est pas M. Bourdoise, mais M. Olier qui échoue à Chartres dans la tentative de fonder un séminaire; l'auteur de sa *Vie* (p. 101), n'est pas *Descourvaux*, mais *Descouraux;* Harlay n'était pas archevêque de Bordeaux (p. 111), mais de Rouen. A. DEGERT.

SAULZE, *Le monisme matérialiste en France*, Paris, Beauchesne, 1912.

Sous ce titre : Le Monisme matérialiste en France, M. Saulze a exposé et critiqué les conceptions de MM. Le Dantec, B. Conta, Mlle Cl. Royer. Remarquons que les deux tiers du volume sont consacrés à M. Le Dantec. On connaît la thèse du matérialisme : Ce qui est matériel, la vie, avec ses diverses manifestations, est sortie mécaniquement de la matière. Le matérialisme, terme générique, peut prendre différentes formes suivant le point de vue que l'on considère. L'auteur appelle le matérialisme de M. Le Dantec *hylozoïsme*, parce que le professeur de biologie de la Sorbonne a cherché surtout à expliquer la vie par le mécanisme. Il appelle le matérialisme de Conta *ondulationnisme*, parce que, pour le jeune philosophe romain, l'ondulation universelle est la loi fondamentale de la matière et que la formation et le développement de l'univers s'expliquent par elle. Enfin, il donne le nom d'*atomisme dynamique* à la conception de Mlle Royer, parce que pour la savante compatriote de Renan, tout, dans l'univers, se réduit à des atomes doués essentiellement de force. Le vice originel du matérialisme est de supposer d'abord gratuitement dans la matière ce qu'ensuite on en tire; il ne sera pas étonnant d'y trouver la vie, la sensation, l'intelligence.

M. Saulze montre, dans son étude, qu'il s'est initié aux sciences naturelles. Ce n'est pas la manière dont il a traité le sujet que nous critiquerons, mais le sujet lui-même. Supposez que le titre de son travail ne nous fît pas attendre autre chose que ce que nous y trouvons, les trois auteurs qu'il nous présente mériteraient-ils l'honneur qu'il leur fait? Voici ce qu'il pense lui-même des deux premiers : « L'œuvre de M. le Dantec, étriquée et branlante, n'est qu'un château de cartes : il peut bien faire illusion à des enfants ». « L'esquisse de Conta se réduit à une amplification de brillant élève qui espère dépasser ses maîtres » (Darwin et Spencer). L'auteur n'ignore pas ce que les revues philosophiques pensent des ouvrages de M. Le Dantec : ils peuvent amuser, ils ne peuvent pas être pris au sérieux. Actuellement, le danger n'est pas du côté du matérialisme, mais du côté du positivisme qui *veut* ignorer ce qui dépasse l'expérience et qui le nie en voulant l'ignorer.

J. BAYLAC.

Abbé Fournier et M. Thouvenin, *Le Matérialisme et la Science*. Paris, Beauchesne, 1912, in-12, 67 pages.

« Rien n'empêche qu'un même individu soit à la fois savant et philosophe ou théologien... Toutefois, il vaut mieux que théologien et savant soient deux personnes distinctes, car on évite ainsi que le théologien absorbe le savant. »

Cette déclaration des auteurs (p. 60), si elle justifie assez peu leur collaboration, explique du moins la division de la brochure en deux chapitres où l'on reconnaît sans peine la part du savant et celle du théologien.

Le premier chapitre, de beaucoup le plus important (pp. 15-48), répond à trois objections « rationalistes » : La matière et le mouvement sont éternels. — L'homme est arrivé à créer de la matière vivante. — L'homme et le singe anthropomorphe ont un ancêtre commun. Les objections sont tirées des livres et revues des quinze dernières années. Arrhénius avec sa théorie de l'évolution des mondes est particulièrement visé. Il est difficile de traiter un pareil sujet en quelques pages. Ce que les auteurs en disent les amène à conclure à bon droit, que « les hypothèses pour le moment en faveur sur la constitution de la matière, sa formation et sa désintégration..., ne sont pas faites pour déplaire aux spiritualistes ». Je n'ajouterai pas, comme font les auteurs : « au contraire, elles doivent les réjouir »; car, il faudrait alors s'attrister, en prévision du jour où elles seront abandonnées.

Le deuxième chapitre (pp. 48-64), traite du miracle et tire son principal intérêt de quelques détails donnés sur certaines guérisons de Lourdes.

Z. Carrière.

F. Escard, *Solutions anciennes et renaissantes de la Question sociale*. Paris, A. Rousseau, 1912. — Préface de H. Joly, membre de l'Institut.

Disciple et collaborateur estimé de Le Play, régionaliste convaincu, F. Escard a consacré une grande partie de sa vie à l'étude de la Question sociale. Il s'est attaché surtout à l'organisation de la vie familiale et le livre que nous présentons au lecteur renferme une série de monographies qui nous montrent, dans une gradation ascendante, 1° une communauté de familles; 2° des corporations de pêcheurs-côtiers agriculteurs; 3° des paroisses et communes autonomes; 4° un pays d'Etats. L'auteur s'est transporté tour à tour en Auvergne (communauté des Pinons), en Provence (corporations des Martigues), en Bretagne (paroisses autonomes de Hoëdic et de Houat), dans l'île de Jersey (pays d'Etats); il a étudié sur place et minutieusement d'anciennes organisations qu'il nous montre toujours subsistantes et faisant le bonheur matériel et moral de ceux qui les suivent, aujourd'hui comme autrefois. « Toutes ces études, dit M. Cheysson dans la Réforme sociale, sont aussi remarquables par la précision de l'observation que par la sûreté de la documentation et le charme de la forme. »

Comme son maître Le Play, M. Escard croit que le progrès n'est possible qu'en respectant avant tout les traditions. Réformer, c'est former de nouveau, non en faisant table rase du passé, mais souvent

en faisant renaître des coutumes anciennes, parce qu'elles répondent à des faits permanents, à des besoins essentiels. Le travail de M. Escard est une contribution modeste, mais utile et intéressante à la solution du vaste problème social. J. B.

Prosper GÉRALD, *L'Evangile du Paysan*, Paris, G. Beauchesne, 1913. Prix : 3 fr. 50, in-16, XIV-366 pages.

C'est un nouveau livre sur l'enseignement de Jésus : le livre est dépourvu de tout appareil scientifique; l'enseignement se limite aux leçons qui conviennent d'ordinaire aux habitants de la campagne. Tandis que les exégètes cherchent à expliquer l'Evangile par les antiquités hébraïques et chrétiennes : institutions politiques, mouvements religieux, coutumes locales, civilisations comparées; tandis que les théologiens s'attachent à systématiser la Révélation et à lui appliquer des formules d'une rigueur scientifique, P. Gérald, lui, emprunte à la géographie palestinienne, aux scènes champêtres de la Galilée, aux incidents de la vie journalière d'un juif, les éléments de son commentaire sur la doctrine évangélique. « Jésus, nous dit-il avec justesse (p. 120), avait coutume, qu'il parlât dans l'intimité à ses disciples ou qu'il s'adressât aux foules, de recourir à des comparaisons champêtres. Si le Maître avait en vue tous les hommes, il semble qu'il se soit adressé plus spécialement aux gens de la campagne tant il se complaisait, dans ses enseignements divins, à exposer les spectacles familiers, à employer les expressions chères au paysan. » A son exemple, P. Gérald tire des scènes évangéliques de la vie rurale, les leçons et les conseils appropriés aux besoins des laboureurs au milieu desquels il vit depuis douze ans. Ces laboureurs, il les comprend et il en est compris, car « sa morale se pare d'une délicieuse floraison de poésie rurale ».

Il faut souhaiter que l'*Evangile du Paysan* soit lu dans les presbytères de campagne où il suscitera des inspirations oratoires, dans les familles chrétiennes le soir, à la veillée. Il fournira aux catéchistes, hommes et femmes, des traits charmants capables de captiver l'attention des enfants. Les cercles *ruraux* d'études sociales auront un intérêt particulier à commenter le livre de P. Gérald, car ils trouveront dans ces méditations d'un nouveau genre, « un écho attendri de leurs propres préoccupations de *terriens* et une éloquente glorification de leur austère et sublime labeur. » Th. CHEMINAT.

E. M. RIVIÈRE S. I. *Corrections et additions* à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. *Supplément au* « de Backer-Sommervogel ». Fascicules I-II, Toulouse, chez l'auteur, 7, rue Boulbonne, 1911-12, XI pages, 312 col. gr. in-4°.

Le R. P. Rivière, au cours de ses recherches sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, en France, en Espagne, en Portugal, en Italie, en Belgique, avait eu l'occasion de recueillir en abondance des indications, complétant ou rectifiant le répertoire monumental des PP. de Backer et Sommervogel.

Il a pensé avec raison que leur publication rendrait service. Les deux fascicules parus en groupent plusieurs milliers rangées sous

969 numéros. Il faut signaler en particulier les articles consacrés au P. Annat et au P. Coyssard, polygraphe et traducteur infatigable. Il est superflu de louer l'exactitude minutieuse apportée à sa tâche par l'éminent bibliographe qui a, plusieurs années, publié le *Moniteur bibliographique de la Compagnie de Jésus*. Si variés sont les ouvrages dont il a eu à s'occuper que cette œuvre, comme la *Bibliothèque* dont elle est le supplément indispensable, intéresse indirectement les diverses branches de l'activité littéraire. Le premier fascicule est précédé de quelques pages fort instructives consacrées aux anciens bibliographes, prédécesseurs des frères de Backer et au P. de Uriarte, dont les travaux, en partie encore manuscrits, sont justement appréciés. Le P. R. a trouvé en M. Monlauzeur, pour la tâche difficile de l'impression d'un ouvrage aussi compliqué, un excellent collaborateur. **F. C.**

R. Aigrain. *Manuel d'épigraphie chrétienne*, II. *Inscriptions grecques* (Choix de textes pour servir à l'étude des sciences ecclésiastiques; Science et Religion, n. 663-4). Paris, Bloud, 1913, in-16, 126 pages.

Cette seconde partie du *Manuel d'épigraphie chrétienne* contient le texte et la traduction française de cent quarante-quatre inscriptions grecques. Le plan est analogue à celui adopté pour les inscriptions latines. Il y aurait donc, avec les mêmes réserves, — portant sur des améliorations qui, toutes, ne dépendaient pas exclusivement de M. Aigrin, — à formuler les mêmes éloges que précédemment (*Bulletin* de 1912, pp. 379-80). L'annotation est précise et complète, quoique sobre : elle signale les données intéressantes en élucidant les problèmes posés; elle est également judicieuse. M. A. relève les extravagances auxquelles a donné lieu l'inscription d'Abercius, mais ne verse pas dans les exagérations en sens contraire (voir p. 116, note 2, et surtout p. 121, note 1), qui rendent ensuite difficile la tâche des savants uniquement soucieux de ne tirer des textes que ce qu'ils renferment réellement. Ce petit livre mérite un excellent accueil : il peut contribuer beaucoup à donner à nos jeunes élèves l'amour de l'antiquité chrétienne étudiée dans ses sources et le goût des travaux vraiment scientifiques. La théologie classique en est çà et là éclairée heureusement et la piété, dans ce contact avec la fraîcheur naïve des croyances populaires, ne trouve qu'à gagner (1). F. C.

P. Doncœur, s. j. *Beati*, Tournai, Casterman, 1913, in-16.

Personne ne reprochera au R. P. Doncœur d'avoir interrompu ses excellents travaux d'érudition pour composer et publier ce petit volume si propre à développer dans les âmes l'esprit évangélique. Dans un dialogue d'où toute recherche est absente, il a su grouper autour de chaque béatitude les paraboles et les sentences évangéliques les plus incisives en rapport avec la vertu recommandée, pauvreté, pureté, droiture de cœur, etc. Le meilleur éloge qu'on puisse faire de ce livre c'est de dire qu'il apprend à mieux lire et à goûter l'Evangile dont il est un fidèle écho. Rien de la fadeur mièvre de certains livres ascétiques : c'est le christianisme pénétrant et fort, source de paix et de bonheur dans la pratique virile du renoncement. F. C.

(1) Ne faudrait-il pas traduire. n° 65 *et pour ma femme Theoprépie*, plutôt que *et pour ma femme admirable*. La forme masculine *Théopios* est attestée par les synaxaires.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

LETTRE DE S. S. LE PAPE PIE X
A MONSEIGNEUR LE RECTEUR

Je suis heureux de présenter aux amis de l'Institut et aux lecteurs du *Bulletin*, la réponse que Notre Saint-Père le Pape a daigné faire à mon rapport triennal sur l'état et les travaux de l'Institut. Ce témoignage rendu à la doctrine, au talent et au zèle des Professeurs, au bon esprit, à la piété et à l'application des étudiants, est pour tous la plus enviée des récompenses et le plus efficace des encouragements.

Germain BRETON, *recteur*.

Segretaria di Stato
di Sua Santità.
N° 63476

Dal Vaticano, le 9 avril 1913.

MONSEIGNEUR,

J'ai le plaisir de vous transmettre la lettre autographe ci-jointe, que Sa Sainteté a daigné vous adresser en réponse à la relation que vous avez eu à cœur de Lui faire parvenir naguère sur cette Université catholique.

Il n'y a pas de doute que ce nouveau témoignage de spéciale bienveillance du Souverain Pontife à l'égard du Recteur, des Professeurs, des étudiants de cette Université, et des Evêques de la région ne soit pour tous l'objet d'une spéciale consolation en même temps qu'un puissant encouragement.

Je saisis bien volontiers cette occasion pour vous exprimer, Monseigneur, mes meilleurs sentiments en Notre-Seigneur.

R. Card. MERRY DEL VAL.

A Monseigneur Germain Breton, recteur de l'Université de Toulouse (avec annexe).

DILECTO FILIO

GERMANO BRETON

ANTISTITI DOMUS PONTIFICALIS

TOLOSANÆ STUDIORUM UNIVERSITATIS CATHOLICÆ

(RECTORI)

PIUS P. P. X.

Dilecte Fili,

Salutem et Apostolicam benedictionem.

Quae nuper de ista, quam regis, Universitate studiorum Nobis percupientibus renuntiasti, — quod vel ad auctoritatem gravitatemque doctorum decurialium attinet, vel ad sanitatem doctrinarum, quae ibi traduntur, vel ad disciplinae sanctitatem qua omnes alumni, clerici maxime, gubernantur, — ea quidem iam scis pergrata Nobis accidisse. Sed tamen visum est Nobis hasce ad te dare litteras, ex quibus volumus appareat magni a Nobis fieri et operam tuam in hoc Instituto moderando et Episcoporum providentiam in tuendo. Illud autem praecipue gratum est, eos, te suadente, cogitare de augendis secundum vota nostra magisteriis philosophiae, scilicet ut hoc graviorum studiorum genus, quo, tanquam fundamento, nituntur cetera, recte ac solide constituatur. Superest, ut cum Institutum optimorum abundet copia doctorum, tum etiam numero floreat, qui quidem nimis exiguus est, discipulorum : ita enim demum poterit uberes, qui expectantur, in commune fructus efferre. Idque commode fiet si Episcopi patroni studeant duos tresve alumnos quotannis singuli istuc mittere, philosophia sacrisque disciplinis excolendos; quod ut faciant, Nos equidem valde optamus. In auspicium vero divinorum munerum atque in testimonium singularis benevolentiae Nostrae tibi, dilecte Fili, Venerabilibus Fratribus, quibus istud Athenaeum est curae, omnibusque eius et magistris et auditoribus apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die II aprilis MCMXIII, Pontificatus Nostri anno decimo.

Pius P.P. X.

AUX ORIGINES DU GALLICANISME

UNE PRÉTENDUE AMBASSADE DE S. LOUIS

A INNOCENT IV A LYON EN JUIN 1247

Cette étude est consacrée à un document qui a été, jusqu'ici, une des principales données utilisées par les historiens dans l'exposé de la politique ecclésiastique de saint Louis et spécialement des relations du saint roi avec les papes (1). Ce document est le texte même qui aurait été lu à Innocent IV, à Lyon, en juin 1247, par les ambassadeurs de saint Louis, dans une réception solennelle. Or, ce texte est un sévère réquisitoire contre l'administration pontificale. Il contient des paroles très dures contre les papes. Il représente la France comme bien près de soulever le joug intolérable du Saint-Siège, etc. La gravité d'un pareil document est évidente. Un tel jugement, s'il est bien de saint Louis, s'impose à l'historien, quelque pénible qu'il soit de l'enregistrer. Mais est-il bien de saint Louis? — Une étude impartiale, conduite sans esprit préconçu et attentive seulement aux exigences les plus légitimes de la critique, amène, de la manière la plus décidée, à conclure négativement. Ce texte n'exprime pas la pensée de saint Louis. Il représente une opinion « radicale », que saint Louis n'a pas suivie et à laquelle Philippe le Bel lui-même ne s'est pas rangé complètement. Il est donc une déformation de la pensée de saint Louis sur l'Eglise de son temps. Il a d'ailleurs un grand intérêt pour l'histoire du gallicanisme, car il a été écrit par un esprit pénétrant et vigoureux.

(1) C'est ainsi qu'il est à la base de l'exposé de M. Langlois, dans le tome III, deuxième partie, pp. 65 et suivantes, dans l'*Histoire de France* de M. Lavisse. Cet historien admet que Saint Louis a eu successivement deux politiques ecclésiastiques et que la première était moins favorable au Saint-Siège que la seconde.

Ce texte a été publié pour la première fois, en 1690, par l'anglican E. Brown, à Londres, dans l'*Appendix rerum expetendarum et fugiendarum*, collection qui, dans l'intention de l'auteur, est un dossier d'accusation contre le Saint-Siège. Il a été réédité par R. Luard, en 1882, dans le tome sixième des *Chronica Majora* de Mathieu de Paris (1).

En 1870, M. P. Viollet demandait une étude critique spéciale sur ce texte important (2). Son désir a été partiellement rempli par M. Elie Berger, aujourd'hui professeur à l'Ecole des Chartes, dans la magistrale étude (3) qui ouvre le second volume de son ouvrage *Les registres d'Innocent IV*. Si le savant historien avait traité la question *ex professo*, il n'aurait pas manqué de l'épuiser. Telle qu'elle est, son étude contient d'excellentes remarques, qui sont presque toutes à retenir et qui auraient dû mettre l'auteur sur la voie de la véritable solution. Mais, comme on le verra plus loin, son étude néglige une donnée essentielle de notre texte (4) et, pour ce motif, ne place pas la discussion au vrai moment. Lorsque, plusieurs pages plus loin (5), l'auteur aborde enfin son sujet, c'est d'une manière un peu lâche et flottante. Finalement on est très surpris de voir une discussion où ne manquent pas de graves objections d'ordre historique conclure, d'une manière ferme, à l'authenticité du document discuté.

Force était bien, dès le début, de dire pourquoi on reprend ici cet examen. Pour cela, il fallait indiquer les qualités éminentes et aussi les lacunes d'un travail si peu négligeable. Il fallait aussi, dans la suite de cet article, citer largement les arguments

(1) MATTHÆI PARISIENSIS, Monachi Sancti Albani, *Chronica Majora*, vol. VI. *Additamenta*, Londres, 1882, pp. 99 et suivantes.

(2) Dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* (1870), p. 192, au cours d'un article intitulé *Examen critique d'un ouvrage de M. Gérin sur la Pragmatique Sanction de Saint Louis*.

(3) *Les Registres d'Innocent IV*, tome II : *Saint Louis et Innocent IV. Etude sur les rapports de la France et du Saint-Siège* (I-CCXCIII pages).

(4) Ce qui est dit de l'indifférence prétendue de saint Louis devant les menaces de Frédéric II contre le pape, à Lyon.

(5) E. BERGER, op. cit., p. CXCIII.

de M. E. Berger. On le fera, est-il besoin de le dire, dans le seul but de bien préciser le problème et de faire avancer les affaires de la vérité.

Les conclusions de ce travail étaient arrêtées, lorsque j'ai pu lire le travail de A. Gottlob sur *Les taxes pontificales pour les croisades au treizième siècle*. Cet auteur connaît fort bien l'administration financière des papes au XIII^e^ siècle. Or, dans une courte note, il déclare : « Les doutes sur l'authenticité de ce document qui se présentent déjà à une simple lecture et l'état défectueux du texte ne permettent pas de l'utiliser (1). » En réalité, ce texte, quoique un peu altéré, est parfaitement utilisable. Il reste que M. Gottlob, à qui les institutions ecclésiastiques du XIII^e^ siècle sont bien connues, a vu que ce texte ne peut pas être authentique.

Voici les divisions principales du présent travail : I. Politique et finances pontificales au début de 1247. — II. La situation du pape en mai-juin 1247. — III. Prétendue ambassade française du début de juin 1247, à Lyon, auprès du pape. — IV. Il n'y a eu qu'une ambassade française à Lyon, en mai-juin 1247. — V. L'ambassade de juin 1247 est inventée. — VI. Théories juridiques du texte discuté. — VII. Place de ce texte dans l'histoire du gallicanisme.

I. — Politique et finances pontificales au début de 1247.

Innocent IV était à Lyon depuis le 2 décembre 1244. Menacé par le parti puissant de Frédéric II en Italie, il avait dû chercher un refuge dans cette ville. En droit, celle-ci appartenait au Saint-Empire, comme toute la rive gauche du Rhône et une grande partie des Bourgognes. Mais en fait, elle était tout près de la frontière française et sous l'influence du roi de France. Séparé de Frédéric II par les Alpes, le pape était en sûreté. Il pouvait surveiller son ennemi et prendre en temps utile toutes les mesures nécessaires à sa sécurité.

(1) A. Gottlob, *Die pœpstlichen Kreuzugs-Steuern des 13. Jahrhunderts*, Heiligenstadt, 1892, p. 193, note 3.

L'Eglise et la chrétienté vivaient alors des jours extraordinaires. Ce moment du XIII[e] siècle est une époque de vitalité catholique. Mais quelle vie agitée et troublée pour l'Eglise! Le bien et le mal étaient très grands et leur lutte dans le domaine des idées, des mœurs et de la politique était formidable. Le texte de l'ambassade que nous étudions touche à quelques-unes de ces difficultés. D'où la nécessité d'une courte introduction sur le milieu historique où se place notre harangue. Entre l'Eglise et plusieurs Etats chrétiens, certaines questions étaient pendantes. Il y avait surtout une question politique et une question financière.

I. — Le conflit de la papauté et de l'empereur Frédéric II était alors à son paroxysme. L'empereur avait été excommunié et déposé par Innocent IV, à la troisième session du concile œcuménique de Lyon (1), le 17 juillet 1245. On sait les deux graves intérêts qui étaient en jeu dans cette lutte. En premier lieu, c'était l'indépendance du Saint-Siège. L'empereur, né en Italie, se désintéressait assez de l'Allemagne, mais il voulait être le maître de toute l'Italie. Il en possédait déjà la partie méridionale qui appartenait à son royaume des Deux-Siciles. Ce pays avait déjà été fortement organisé par les rois normands; il fut encore centralisé par Frédéric II, qui s'appliqua ensuite à rendre effective la domination, devenue assez théorique, du Saint-Empire sur les grandes communes de la Lombardie. En même temps, l'empereur ne se privait pas d'abus de pouvoir et d'empiètements sur les Etats du Saint-Siège. Aussi, la situation était-elle aussi claire que possible. L'indépendance et la souveraineté du Saint-Siège étaient menacées. Si l'empereur devenait maître de la Lombardie, le pape, encerclé dans les Etats de son terrible rival, devait se transformer en simple chapelain impérial ou abandonner la place.

A ce danger si grave s'en ajoutait un autre qui l'était peut-être plus encore. A eux seuls, ces plans politiques de l'empereur attestaient déjà peu de respect pour le Saint-Siège. Mais le fond

(1) HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, tome VII, col. 381 et suiv.

des idées de l'empereur était plus inquiétant encore. Frédéric II, qui est mort dans l'habit cistercien, avait été appelé par ses contemporains : « la stupeur du monde ». C'est qu'il apparaissait comme à peine chrétien. Il semblait avoir plus de goût pour Mahomet et Averroès que pour l'Evangile. Il aspirait à reconstituer le despotisme des anciens empereurs romains. En réalité, il voulait transformer le monde chrétien. Voilà le second motif pour lequel les papes ont lutté contre lui.

C'est pour maintenir l'équilibre des forces en Italie que Grégoire IX et Innocent IV ont continué et fortifié l'alliance du Saint-Siège avec les communes lombardes. Les péripéties de la guerre avaient amené Innocent IV au delà des Alpes. De Lyon il continuait la lutte, mais avec des moyens différents. Les armes matérielles étaient indispensables et le pape s'en est servi, mais pas autant qu'on pourrait croire. En somme, ce n'était pas une guerre de gros bataillons. Il eût fallu des ressources qu'on n'avait pas. Innocent IV comptait principalement sur les armes spirituelles et sur la diplomatie. Il ne se trompait pas. Grâce à elles et à son indomptable énergie, il a pu soulever la chrétienté contre l'ennemi du Saint-Siège, mais au prix de quels ébranlements et de quels contre-coups quelquefois funestes sur l'opinion religieuse et politique de la France et de l'Angleterre. C'est à cette époque, dès le milieu du XIII^e^ siècle, que se trouvent les vraies origines des crises religieuses des XIV^e^ et XV^e^ siècles. Frédéric II a eu une extrême activité littéraire. Il a lutté d'influence contre les papes. Il a publié et fait publier contre eux des libelles (1). Ces mauvais germes n'ont pas été perdus. Ils ont fini par lever et par changer pour longtemps l'opinion du monde chrétien à l'égard du Saint-Siège. La France a d'abord ressenti cette mauvaise influence et l'a ensuite transmise à l'Angleterre. Le travail qui se commence alors, c'est la dissolution de la chré-

(1) Cette littérature est étudiée dans le livre suivant : F. GRAEFE, *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.* (1239-1250). Heidelberg, 1909. Pages 229-236, l'auteur montre l'influence de ces écrits en France et en Angleterre.

tienté ou famille des peuples chrétiens de l'Europe. Une défiance funeste naît entre le chef de la famille et ses fils. Peu à peu, elle éloignera du pape les rois, gouvernés par les légistes.

Il n'y avait pas que l'Italie à être déchirée par la lutte entre le pape et l'empereur. L'Allemagne aussi était divisée en deux camps. Les archevêques de Mayence, de Cologne et de Trèves, un groupe d'évêques et de princes allemands acceptèrent la déposition prononcée par Innocent IV contre Frédéric II au concile de Lyon. Ils choisirent ensuite comme roi Henri Raspe de Thuringe, au début de 1246. Ce prince eut d'abord des succès contre son rival, Conrad, fils de Frédéric II, mais il mourut, le 12 février 1247. Toute cette année 1247 a été une époque de difficultés pour le parti pontifical, en Allemagne.

II. — Pour Innocent IV, la question financière était aussi inquiétante que la question politique. De grandes causes imposaient au monde chrétien un pénible effort financier. La première était la croisade préparée par saint Louis. Les frais d'une pareille expédition étaient énormes. Il y avait ensuite à soutenir l'empire latin de Constantinople. Ni le roi de France ni ses sujets, ni aucun souverain de l'Europe n'étaient en état de supporter de pareilles dépenses. Le Pape et le concile œcuménique de Lyon de 1245 ont assumé la plus grande partie de cette charge, en frappant le clergé d'un lourd impôt sur le revenu (1). Ils ont décidé : 1° Pendant trois ans, le clergé tout entier, sauf quelques très rares exceptions, paiera le vingtième de ses revenus. Le pape et les cardinaux paieront le dixième. Ce premier impôt est en faveur de la croisade de Terre-Sainte. — 2° Un second est prescrit pour aider la *Romania* ou empire latin de Constantinople. Il n'atteint qu'une certaine catégorie de clercs, mais est d'un taux très élevé. Les clercs ne résidant pas au moins six mois dans leur bénéfice et n'appartenant pas à certaines catégories déterminées devront payer la moitié de leur revenu. Bien

(1) Hardouin, *Acta Conciliorum*, tome VII, col. 390-395. Ce qui concerne l'histoire si importante de l'impôt pour les croisades est étudié par Gottlob, *op. cit.*

plus, les clercs appartenant aux dites catégories et ainsi dispensés de l'impôt de la moitié, pourront prélever pour eux sur leur revenu une somme de cent marcs et payeront ensuite le tiers du surplus pendant trois ans, pour Constantinople.

Ces charges financières étaient lourdes. Elles le paraissaient d'autant plus au clergé que depuis la levée de Philippe-Auguste, en 1187-1188, de pareilles contributions avaient très souvent frappé les biens du clergé, un peu partout et surtout en France. A plusieurs reprises, des plaintes s'étaient fait entendre. De divers côtés, le clergé avait protesté contre ces taxes : protestations inutiles, car dans chaque Etat, l'accord survenu à ce sujet entre le pape et le souverain rendait toute résistance impossible (1). En France, la première croisade de saint Louis fut si populaire que le clergé a doublé la contribution fixée pour la croisade par le concile de Lyon. Au lieu du vingtième qui était prescrit, il a promis et donné le dixième de son revenu pendant trois ans. L'empressement des autres clergés ne fut pas égal à celui du clergé français. La croisade était bien, en théorie, une entreprise de la chrétienté tout entière. Pratiquement, elle était dirigée par le roi de France. Dès lors, les autres pays ont cédé à la tendance particulariste. Ils ont répugné beaucoup à contribuer aux frais de ce qui leur paraissait une œuvre française. La levée rencontrait des résistances que le pape devait tourner ou briser. La taxe pour l'empire latin de Constantinople paraissait aussi très onéreuse et d'une nécessité moins urgente. Elle soulevait peut-être plus de plaintes que celle de la croisade.

Mais c'est surtout une troisième taxe qui, dans certains pays, soulevait des récriminations violentes, celle qu'on appelait « le subside pour l'Eglise romaine ». En Italie, les Etats pontificaux n'étaient pas un revenu, mais une charge pour Innocent IV, à cause des frais qu'entraînait leur défense. D'autre part, la lutte contre Frédéric II et les secours accordés aux communes de la Lombardie exigeaient beaucoup d'argent. De plus, à Lyon, il

(1) Là-dessus, il y a un exposé qui est encore très bon dans THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, tome III, col. 311, 335 et suiv., Paris, 1725.

fallait entretenir la cour pontificale, suffire aux dépenses des légats et des nonces envoyés dans le monde chrétien. Enfin, il fallait payer des dettes considérables du Saint-Siège. C'étaient là des nécessités urgentes et inéluctables. Pour y faire face, les dons volontaires des évêques qui visitaient le pape à Lyon ne suffisaient pas. Il fallait créer des ressources.

Ici, Innocent IV n'a rien inventé. Il s'est réclamé d'un précédent posé par Grégoire IX. Celui-ci avait proclamé l'obligation incombant aux diverses Eglises d'aider matériellement le Saint-Siège dans les dépenses qu'il faisait pour la défense de la chrétienté. Dans des circonstances graves, il avait imposé des contributions à cette fin. Cette taxe était le subside pour l'Eglise romaine. Elle a été exigée par Innocent IV avec sa ténacité ordinaire. A cet égard, il semble qu'il ait mis à contribution surtout l'Angleterre. Ce pays était vassal du Saint-Siège auquel il payait un cens : subordination politique qui pouvait justifier des exigences spéciales, du moins en théorie, car en pratique, pendant le pontificat d'Innocent IV, l'Angleterre a protesté fréquemment contre le subside pour l'Eglise romaine. A ce sujet, nous sommes parfaitement renseignés par l'historien anglais Mathieu de Paris, qui a tenu un registre exact des plaintes formulées par ses compatriotes, dans la première moitié du treizième siècle. Nous connaissons beaucoup moins la manière dont le subside pour l'Eglise romaine a été levé en France à la même époque. Il semble bien que le pape, reconnaissant les lourdes charges que la France s'imposait pour la croisade de Louis IX, n'ait pas insisté beaucoup sur le subside pour l'Eglise romaine.

II. — La situation en mai-juin 1247.

Elle nous est connue par une lettre écrite de Lyon, à ce moment, par Boniface, archevêque de Cantorbéry, à son frère Pierre de Savoie (1). Pendant tout le séjour d'Innocent IV à Lyon,

(1) Cette lettre est à la page 131 et suivantes du tome VI des *Chronica majora* de Mathieu de Paris, Londres, 1882.

de la fin de 1244 à avril 1251, les relations du pape avec les divers membres de la Maison de Savoie ont été de la plus grande importance pour la sécurité du Saint-Siège. Le comte Thomas, mort en 1233, avait laissé neuf fils et sept filles. Ses fils ont eu une carrière mouvementée et beaucoup d'ambition. Trois d'entre eux intéressent particulièrement l'histoire d'Innocent IV.

Philippe de Savoie essaya longtemps de la carrière ecclésiastique, mais sans entrer dans les ordres. D'abord administrateur du diocèse de Valence, il fut, tout en restant laïc, archevêque élu de Lyon pendant vingt-deux ans, de 1245 à 1267. A cette dernière date, sommé par Clément IV de recevoir les ordres, il préféra résigner son archevêché. Il se maria bientôt et mourut comte de Savoie. Cet archevêque élu n'avait jamais cessé d'être homme de guerre. C'est lui qui a protégé Innocent IV pendant son séjour de sept ans à Lyon.

Boniface de Savoie, de bonne heure destiné à l'Eglise et d'abord Chartreux, a toujours gardé le caractère de sa famille. De goûts militaires et fastueux, il a laissé le souvenir d'un prélat exigeant et tyrannique. De 1243 à 1270, il fut archevêque de Cantorbéry. Sous Innocent IV, il résida plus longtemps à Lyon qu'en Angleterre. Des prélats guerriers comme Philippe et Boniface de Savoie ne répondent pas tout à fait à l'idéal du *Pastoral* de saint Grégoire. Mais au milieu des dangers que traversait alors l'Eglise, ils ont rendu les plus grands services.

Le comte Amédée de Savoie avait en sa possession les passages des Alpes. C'est pourquoi, de lui dépendaient les relations du pape avec les communes de la Lombardie et surtout la sécurité du pape à Lyon. En fermant les défilés des Alpes, le comte Amédée empêchait Frédéric II, alors en Italie, de se présenter en ennemi devant Lyon. Mais par un acte du 21 avril 1247, le comte Amédée se rapprocha de Frédéric II. La fille du comte devait épouser un fils de l'empereur. Cet acte préliminaire fut confirmé par une lettre impériale du 8 mai 1247. Résultat : le comte de Savoie consentit à laisser Frédéric II traverser les Alpes pour se rendre d'Italie à Lyon, avec une armée. L'empereur prétendait aller se justifier auprès du pape. En réalité, cette visite armée

ne pouvait être qu'une sommation menaçante et un acte de guerre.

Frédéric II convoqua ses vasseaux d'Allemagne, des Bourgognes, de Provence et d'Italie à Chambéry, dans les quinze jours qui suivraient l'octave de la Pentecôte, fête qui, cette année, tombait le 19 mai. Il prévint ensuite Louis IX de son projet d'aller à Lyon : communication qui était, de sa part, une mesure élémentaire de prudence. Des égards et des ménagements étaient de rigueur en cette affaire. Le roi de France s'était entremis récemment entre le pape et l'empereur; de plus, pour des raisons qu'on dira plus loin, il ne pouvait rester insensible à une visite de Frédéric II à Lyon; sa neutralité était donc indispensable pour le succès de cette pointe hardie.

A quelle date se placent et la résolution de Frédéric II et les notifications qui en furent faites, par lui, de divers côtés? On ne peut fixer à cet égard qu'un intervalle d'ailleurs assez court. C'est entre le 8 mai, date du traité définitif avec le comte de Savoie et le 28 mai 1247, date à laquelle Innocent IV sollicita de l'archevêque de Narbonne un secours armé pour résister à l'empereur (1).

Quelles étaient les relations de la France et du Saint-Siège, dans ce mois de mai 1247? Vers le milieu du carême de cette année s'était tenue, autour du roi, une assemblée de seigneurs et de prélats. Mathieu de Paris n'y rattache que la préparation de la croisade décidée par Louis IX. Mais il dut y être question d'autres affaires, car il y a un rapport entre cette assemblée et une ambassade française qui se présenta à Lyon, devant le pape, au nom du roi, du 2 au 4 mai 1247 (2).

Cette ambassade nous est connue par une lettre écrite bientôt après, dans la seconde quinzaine de mai, par Boniface, archevêque de Cantorbéry, qui était alors à Lyon, à son frère Pierre de Savoie. Celui-ci avait été appelé en Angleterre par sa nièce Eléonore de Provence, qui, depuis 1236, était la femme du roi

(1) Cette lettre est dans E. Berger, *op. cit.*, p. CLXXXV.
(2) Matthæi Parisiensis *Historia major*. Paris, 1644, p. 546, col. 2.

Henri III d'Angleterre. Le comte Pierre avait obtenu une place au Conseil royal et une grande influence. C'est lui qui a fait construire le magnifique palais de Savoie que l'on voit encore dans le Strand de Londres. C'est par lui ou par quelque membre de la famille royale que le moine anglais Mathieu de Paris a eu connaissance de cette lettre. Il l'a insérée dans les *Additamenta* ou pièces justificatives de son grand ouvrage.

Cette lettre de l'archevêque Boniface au comte Pierre est comme une chronique de la cour pontificale à la fin de mai 1247. Elle montre toute la gravité de la crise où se débattait alors Innocent IV. Elle montre avec quelle liberté de langage on parlait à la cour pontificale de Lyon. Elle montre que l'appui donné au pape par divers membres de la Maison de Savoie n'allait pas sans une grande indépendance de jugement. C'est d'ailleurs le moment où le chef de la famille, le comte Amédée, passait au parti de l'empereur. L'archevêque Boniface semble alors avoir été momentanément assez refroidi pour la cause du pape. Il s'exprime, à ce sujet, avec un détachement qui étonne et qui paraît bien près de la défection. Voici les principales indications de cette lettre.

Le 2 mai 1247, une ambassade composée de Ferry Paté, maréchal de France, de deux évêques et de dignitaires ecclésiastiques était arrivée à Lyon. Reçue par le pape en audience solennelle, elle avait présenté les plaintes ou *gravamina* de l'Eglise de France. C'étaient :

1° Les usurpations de juridiction de la part des tribunaux ecclésiastiques. Cette question de la compétence des tribunaux ecclésiastiques a été, au treizième siècle, une cause de très graves conflits du clergé avec les seigneurs et avec le roi. Ceux des années 1246 et 1247 ont été particulièrement aigus (1). — 2° Les privilèges exorbitants des Templiers, des Hospitaliers et autres ordres religieux. — 3° Les bénéfices et les pensions accordés

(1) Voir sur ce sujet : *Juridiction ecclésiastique* dans P. VIOLLET, *L'histoire des institutions politiques et administratives de la France*, tome II, p. 305 et suivantes, Paris, 1898.

par le pape, en grand nombre, à des Italiens et à des étrangers en France. — 4° Le subside pour l'empire latin de Constantinople. — 5° Le subside intolérable pour l'Eglise romaine. — 6° Les nonces envoyés dans les provinces pour lever de l'argent.

Le lendemain, nouvelle audience solennelle et réponse du pape. Celui-ci promit d'examiner la réalité de ces plaintes et d'y apporter quelques remèdes. Mais ces derniers parurent insuffisants aux ambassadeurs, qui, le troisième jour, repartirent, *indignés*. Il est certain que la réponse d'Innocent IV résumée par l'archevêque Boniface, atteste beaucoup plus la ténacité et l'esprit juridique que les dispositions conciliantes du pape. Mais il ne faut pas oublier toute l'étendue des besoins de la cour pontificale devant un situation menaçante.

Autre renseignement de la lettre : on attendait alors, à Lyon, une ambassade envoyée par les seigneurs français. Ceux-ci, excités par Frédéric II, avaient formé des *ligues* contre le clergé, pour la défense de leurs tribunaux, dans la question des juridictions. Leur opposition prenait un caractère nettement « anticlérical ». Innocent IV soutenait vigoureusement les évêques français. On ne savait pas encore ce que diraient ces envoyés des seigneurs, mais ajoute l'archevêque, sans attester pour cela une peine extrême : « Verumtamen Curia ista non creditur in adventu eorum ridere. »

D'une façon générale, la situation du pape est représentée comme très précaire. A la cour pontificale, on espère un rapprochement prochain de l'empereur et de l'Eglise : « Dicitur enim quod Ecclesia ulterius non potest sustinere pondus diei et æstus et quod in ejus [Imperatoris] depositione nimium fuit Ecclesia per Concilium [Lugdunense A. 1245] circumventa et præceps et minus circumspecta. » Pour mettre ainsi en question la sentence contre Frédéric II, certains membres de la cour pontificale choisissaient le moment où la cause du pape semblait compromise et où celui-ci écrivait de tous côtés pour assurer ses partisans qu'il ne traiterait jamais avec l'empereur déposé.

Quelques cardinaux prenaient même très facilement leur parti de plusieurs captures d'ecclésiastiques faites par les impériaux

en Italie et parmi lesquelles se trouvait un neveu du pape. Or, nous savons qu'Innocent IV ressentit, au plus haut degré, ces injures et qu'après la pendaison de son neveu, survenue quelque temps après en Italie, il prononça l'excommunication des bourreaux dans une scène tragique et avec une indignation effrayante.

Autres détails. En Allemagne, le parti pontifical se disloque, après la mort d'Henri Raspe, donné par le pape comme remplaçant à Frédéric II. Les communes lombardes et en particulier Milan parlent de la paix et se rapprocheront bientôt de l'empereur. Enfin, la grande menace, qui a été connue à Lyon, après le départ des ambassadeurs français : la visite armée de Frédéric II : « Adventus imperatoris multum timetur a papa et a cardinalibus, sed non ab omnibus cardinalibus. »

Quelques jours après l'envoi de cette lettre de Boniface à son frère Pierre résidant en Angleterre, avaient lieu à Pontigny (Yonne), la translation des reliques de saint Edmond de Cantorbéry, entre le 7 et le 9 juin. C'est probablement de là que saint Louis fit parvenir à Innocent IV l'assurance qu'il ne le laisserait pas en danger, à Lyon, devant Frédéric II. Le roi, Blanche de Castille, sa mère, et ses frères annonçaient au pape l'intention d'aller tous à Lyon avec une armée. Le 17 juin, le pape répondait aux divers membres de la famille royale, dans les termes de la reconnaissance la plus émue et la plus débordante (1). Il priait ses généreux protecteurs d'attendre, pour se mettre en campagne, un appel de sa part. Cet appel fut inutile. La résolution de saint Louis aurait amené Frédéric II à abandonner ses projets. Mais avant que l'empereur en eût connaissance, il avait renoncé à réaliser ses menaces. Les communes lombardes obtenaient des succès qui l'obligeaient à rester en Italie.

Tel est le milieu historique où doit prendre place la prétendue ambassade française du commencement de juin 1247 et dont ce

(1) Ces lettres sont dans A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, tome VI, p. 544 et suiv. Paris, 1860.

travail doit discuter l'authenticité. Ce document étant un peu long, on en donnera d'abord une analyse et ensuite la teneur.

III. — Prétendue ambassade française du début de juin 1247, a Innocent IV.

Elle nous est connue par le discours qui aurait été prononcé par le chef de l'ambassade. Ce discours est contenu dans les Additamenta de la *Chronique* de Mathieu de Paris (1). La harangue, telle qu'elle est imprimée dans Brown et dans Luard, sans alinéas et sans coupures, est assez difficile à analyser et paraît présenter beaucoup de redites. En réalité, celles-ci sont en petit nombre et le plan du morceau est très méthodique et très clair. On peut le rétablir de la manière suivante. Les chiffres romains renvoient aux alinéas numérotés de la transcription du texte donnée ci-après.

1. — I-III contiennent l'exorde. — I. *Attitude du roi de France*, qui a d'abord patienté, s'est contenté longtemps de plaintes confidentielles, mais est obligé, maintenant, de s'expliquer en public. — II. *Attitude et émotion des seigneurs et du peuple de France.* La dévotion traditionnelle de la France envers le Saint-Siège est presque entièrement éteinte ou même changée en une haine et une rancœur véhémentes. — III. Il peut sortir de là un mal immense. Seul le roi maintient la fidélité religieuse dans son royaume. *Scandale général.* D'où vient-il? De ce que *le pape fait des choses nouvelles et inouïes jusqu'alors.* (Cette dernière affirmation est l'*idée générale qui domine toute la harangue.*)

2. — Première partie : IV-VI : *L'administration pontificale jusqu'à l'avènement d'Innocent IV.*

IV. *Le subside pour l'Eglise romaine* est considéré par l'orateur comme un tribut. A ce sujet, l'orateur déclare que l'Eglise ne doit de tribut qu'au roi. Il s'indigne de ce que la contribution des gens d'Eglise est exigée *à coups d'excommunication.* Il rappelle la *pauvreté de l'Eglise primitive* et prétend que les richesses ont étouffé

(1) Edition Luard, tome VI, p. 99 et suivantes. Dans le manuscrit de Mathieu de Paris, ce texte porte le titre : *Litteræ præsentatæ Domino Papæ coram concilio Lugdunensi de oppressionibus Ecclesiæ.* Mais ce titre est inexact. Au numéro XII sont mentionnées les menaces de Frédéric II contre Lyon, fait qui se place vers la fin mai 1247.

l'Eglise. — V. Et cependant le Christ a proclamé la liberté de l'Eglise; il a donné à celle-ci l'immunité du service militaire et des charges publiques. — VI. Description de *la levée du subside* pour l'Eglise romaine sous Grégoire IX. Exigences et excommunications du cardinal-évêque de Préneste.

Deuxième partie : VII-XIX : *L'administration pontificale sous Innocent IV.*

3. Premier point : VII-XV : *Les droits du pape.* — VII. La *taxe pour la Croisade* et la *taxe pour l'Empire latin* de Constantinople décidées par le Concile de Lyon de 1245 sont présentées, par l'orateur, d'une manière confuse et inexacte. — VIII. Abus et exigences des *nonces pontificaux* dans leurs visites. Au sujet des bénéfices, abus de l'intervention du pape : par les *provisions*, les *pensions*, les *expectatives*, il confère à certains sujets des droits sur les bénéfices. Ce sont là des abus : celui de l'expectative est particulièrement odieux. En effet, le clerc qui a l'expectative d'un bénéfice attend avec impatience la mort du titulaire qu'il doit remplacer. — IX. *Leçon* de morale et de droit canonique *au pape*. D'après l'orateur, la *plenitudo potestatis* du Saint-Siège n'a rien à voir dans ces questions. Le pape doit gouverner l'Eglise, mais non la dépouiller. — X. *Historique de l'intervention des papes* dans la collation des bénéfices. L'auteur prétend que ce régime a été créé par Innocent III. (Cet exposé historique est erroné.) — XI. Par ces interventions, *le pape nomme beaucoup d'étrangers et surtout d'Italiens*. Torts ainsi faits aux rois, aux nobles et aux Eglises de France. — XII. Comment le pape a exigé récemment *le service militaire* de certaines Eglises de France lorsqu'il a été menacé par Frédéric II. — XIII. *Levée du subside* pour l'Eglise romaine, surtout en Bourgogne. Troisième rappel (IV et VI) des menaces d'excommunication.

XIV. — L'*orateur répond à une objection* qu'on pourrait lui faire : Ces pratiques nouvelles sont justifiées par la persécution dont souffre l'Eglise. — Cette raison, déclare-t-il, ne prouve rien, car des papes persécutés et réfugiés en France comme Innocent IV n'ont pas agi comme lui. Tels : Pascal II, Gélase II, Calixte II, Innocent II, Alexandre III. Enfin la politique guerrière d'Innocent IV est fortement blâmée. — XV. Réponse à *une autre objection possible*. Les papes qui viennent d'être nommés ci-dessus n'ont pas agi comme Innocent IV, mais ils auraient pu le faire. Sans doute, répond l'orateur, mais le pape devrait imiter leur modération, car celle-ci est encore plus de mise aujourd'hui que de leur temps, car les jours qu'on traverse sont plus mauvais pour l'Eglise que ceux d'autrefois.

4. Deuxième point : XVI-XVIII : *Les droits du roi.*

XVI. En faisant à l'Eglise des donations, les rois n'ont pas fait un

abandon absolu de leurs droits. Ils se sont réservé des services spirituels et aussi le droit de mettre à contribution le temporel et les trésors des églises dans les cas de nécessité. — XVII. Réponse à une objection possible : comment des laïcs peuvent-ils avoir de pareils droits sur l'Eglise? — Réponse de l'orateur. Mais leurs prédécesseurs et par exemple Charlemagne en ont exercé de plus grands encore. Si les rois de France ont renoncé à quelques-uns de ces droits, ils n'ont pas renoncé à tous. — XVIII. Conséquences spirituelles et temporelles de tous ces abus dans le royaume de France. Rappel de ce qui a été dit déjà au XI.

5. Conclusion. — XIX. Prière instante au pape de supprimer ces abus, qui sont intolérables.

Exorde : I-III.

I. — Dicturus quod injunctum est mihi à Domino Rege Franciæ, veniam peto : Inprimis supplicans, ut non habeatur respectus ad personam loquentis, sed potius ad personam et auctoritatem illius qui me misit et venire fecit invitum. Dominus rex jamdudum moleste sustinuit gravamina quæ inferuntur Ecclesiæ Gallicanæ; et per consequens sibi et Regno. Sed ne alii principes orbis terræ, ejus exemplo moverentur ad scandalum excitandum contra Ecclesiam Romanam, ipse sicut princeps Christianissimus et devotus Ecclesiæ, dissimulavit et siluit usque modò, credens, et expectans quòd ab hujusmodi gravaminibus desistere deberetis proprio motu, et etiam ad preces suas qui super hoc multoties rogavit vos. Nunc autem videns quòd per patientiam istam non proficiat, sed quotidie crescant gravamina; habita super hoc deliberatione et consilio diligenti, misit nos ad exponendum vobis super hoc libertatem suam et consilium suum.

II. — Sciatis igitur quòd ipse super gravaminibus istis quæ posita sunt hic, et super aliis quibusdam quæ facta sunt, et quæ fiunt, movetur multùm et miratur. Mirantur etiam et moventur Barones et omnes Regni proceres et Magnates non solùm quòd hæc fiunt, sed quòd Dominus Rex sustinet quòd hæc fiant : Immò quia ipse, ut verbis eorum utar, ita permittit destrui Regnum suum, sicut sui dixerunt ei nuper in colloquio apud Pontisarem (1) congregato : nec solùm moventur super his Dominus Rex et Magnates, sed etiam generaliter omne Regnum motum est et turbatum usque adeo, quòd devotio illa quam solebant habere ad Romanam Ecclesiam, jam quasi penitus est extincta, et non solum extincta, sed conversa in odium vehemens et rancorem vehementem.

III. — Et si sciretis quid quasi jam sentiunt homines, et quid dicunt

(1) Pontoise.

et quomodo scandalizantur, vos certè doleretis; et dolendum est omnibus Christianis, et valdè timendum ne istud odium quod conceptum est contra vos, et cordibus hominum fere omnium, possit parere aliquod grande monstrum. Parcite mihi quia non parco veritati. Et si in viridi ligno hæc fiunt, in arido quid fiet? Quid fiet in aliis Regionibus si in Regno Francorum, ubi solebant homines esse devotissimi, jam facti sunt omnes ferè schismatici, saltem corde. Nam de laicis non est dubium quòd ipsi non obediant Ecclesiæ nisi quantum hoc faciunt timore Regiæ potestatis. De clericis verò, scit Deus, et sciunt homines multi quo animo ipsi sustinent jugum istud; Et quia in magnâ fuerunt pace in libertate nutriti, multum odiosa est eis servitus ista; Et si quæratur, quid est in causâ quare sic scandalizantur homines, et quare sic fremuerunt gentes? Domine, dico vobis, salvâ pace vestra, quod nova facitis super terram : Verè nova facitis et hactenus inaudita.

PREMIÈRE PARTIE : IV-VI. *L'administration pontificale jusqu'à l'avènement d'Innocent IV.*

IV. — Quoniam, ut de multis taceam, — à seculo non est auditum quòd Ecclesia Romana pro quacunque necessitate subsidium pecuniarum vel tributum de temporalibus suis exegerit ab Ecclesia Gallicana : tributum enim de temporalibus suis nemini etiam secundum jura Canonica, reddit Ecclesia nisi Regi, à quo temporalia habet; et ei subest in temporalibus suis : quæ jure humano, id est, jure Regio defenduntur. — A seculo non est auditum quòd aliàs dictum fuerit verbum istud : *Da mihi tantum, vel excommunico te.* Mirabilis sententia! cujus effectum editum contra prolatores talis sententiæ verbum beatissimi patris nostri Gregorii denunciat invalidum esse, [undecimâ quæstione (2)], cum dicit ipse : Ligandi atque solvendi potestate se privat, qui eam pro suis voluntatibus et non subditorum exercet. — A seculo non est auditum quòd summi sacerdotes, et Apostolorum Successores, patres Apostolici Ordinis, sacri pontifices, et cæteri Ministri Ecclesiæ, talliati fuerint, qui modò per nuncios vestros talliantur sicut servi vel Judæi. Benedictus sit Dominus Jesus Christus qui [undecima Quæstione tertio C. *sæpe* (3) *amborum*] in orbem terrarum mittens ad Evangelizandum Discipulos, misit eos sine argento, sine pecunia, sine virga, et ut incentiva litis et instrumenta exciperet ultionis : Egressi autem discipuli in humilitate et paupertate spiritûs, plantaverunt Religionem Christianam; sed simul exortæ divitiæ suffocaverunt eam dando causam avaritiæ, multisque peccatis ex ea nascentibus, et scandalis infinitis.

(2) *Décret* de Gratien, C. XI, q. 3, c. 60. — (3) *Ibid.*, C. XI, q. 3, c. 68. Ces références sont mal données par la harangue.

V. — Magna fuit usque modò libertas Ecclesiæ, qua libertate liberavit nos Christus; et non solùm in isto tempore gratiæ, sed etiam temporibus Gentilium, ante adventum Christi, sacerdotes sacrificiorum ministri militiæ vacationem et omnium rerum immunitatem habebant. [Vicesimâ tertiâ quæstione, VIII. C. *Quamvis etiam* (4).] nam cum tempore famis cunctorum Ægyptiorum terram sibi emeret Pharao atque suæ servituti cunctos subjiceret, sacerdotes nec possessionibus nec libertate nudavit, Domino extunc pronunciante in omni gente liberos esse opportere. — Illo etiam tempore quo Julius Cæsar venit in Franciam, sicut dicit Julius Celsus in libro belli Gallici : Druidæ qui rebus divinis et sacrificiis præerant, à bello abesse consueverant, nec tributa dabant, militiæ vacationem et omnium rerum immunitatem habebant. »

VI. — Modò describuntur bona Ecclesiarum, et clerus describitur universus. Hæc descriptio prima et primò facta est à bonæ memoriæ Prænestino Episcopo (5), qui cum venisset Legatus in Franciam, recepit procurationes pecuniarias ab omnibus Ecclesiis Regni. Vocabat etiam secretò, et singillatim Episcopos et Abbates, et Priores, et alias Ecclesiasticas personas, et dicebat eis sic : Præcipio vobis in virtute obedientiæ, et sub pœnâ suspensionis; ne quod dicturus sim vobis, reveletis alicui, verbo vel facto, signo vel scripto; quod si feceritis sententiam Excommunicationis incurretis ipso facto. » Postquam clauserat ita eorum ora dicebat : Præcipio vobis quòd solvatis tantam summam pecuniæ ad opus Domini Papæ tali tempore, tali loco, alioquin, sciatis vos extunc excommunicationi subjacere. »

Hoc audito, vocavit eum Dominus Rex; et ne multis verbis immorer, noluit sustinere quòd sic ageret; et ipse Legatus promisit ei quòd de cætero cessaret ab hujusmodi, nec de cætero gravaret aliquos. Immò etiam omnes sententias quas propter hoc tulerat in quascunque personas revocavit ex toto : Sed quomodocunque super hoc, pactum servaverit Domino Regi, scitur pro certo quòd ipse multùm gravavit Ecclesias, et infinitam pecuniam sic fecit asportare de Regno. Hoc tamen non imponimus vobis, quia non factum fuit tempore vestro, sed nihilominus gravatum fuit Regnum, et Ecclesiæ damnificatæ.

Deuxième partie : VII-XIX : *L'administration pontificale sous Innocent IV.*

Premier point : VII-XV : *Les droits du pape.*

VII. — Postquam autem venistis ad partes istas, multi Archiepiscopi, Episcopi, et Abbates fere omnes de Regno servierunt vobis ex devotione sua, et bene fecerunt; sed præterea misisti Archipræsulem La-

(4) *Ibid.*, C. XXIII, q. 8, post. cap. 22. — (5) Jacques de Pecoraria, mort en 1244.

rama (6) qui accepit procurationes suas in omnibus Ecclesiis Regni; et simili modo cœpit agere, sicut fecerat Dominus Prænestinus; sed Dominus Rex non permisit, sed misit propter hoc ad vos, et tandem revocatis per vos coactionibus quas idem Archipresbyter faciebat, Dominus Rex compatiens necessitatibus vestris pro cunctis prælatis, abbatibus et nunciis capitulorum rogavit eos, ut ex mera liberalitate Ecclesia Gallicana [consentiret] in subsidio concesso pro imperio Romaniæ, et iterum in subsidio decimæ concesso Domino Regi pro subsidio Terræ Sanctæ (7). Nam licèt Ecclesia Gallicana in hoc gravatam se non reputet, tamen Dominus Rex in hoc eam reputat multum esse gravatam, sicut multum gravata est revera.

VIII. — Item gravantur Ecclesiæ continuè et incessanter, et plusquam vos creditis, ut credimus, per nuncios vestros. Et licèt tales quandoque mittatis de quibus credibile videtur, quòd non debeant onerosi Ecclesiis esse, utpote Fratres minores et hujusmodi; tamen sciatis pro certo, quòd onerosi sunt multùm, et multùm displiceret vobis, sicut credimus, si sciretis quomodo se habuerunt aliqui de ipsis, utpote de Fratre Petro de Morciel (8). Hæc tacta Fratrum nomina quæcunque scire potuimus. — Item gravantur Ecclesiæ in multis provisionibus et pensionibus multorum : confertis enim pro voluntate vestrâ domos et grangias et villas monachorum, utpote de Sancto Audoeno. — Item gravantur Ecclesiæ in collatione beneficiorum et præbendarum multarum. Nam in qualibet Ecclesiâ, etiam in illis Ecclesiis quæ sunt speciales Ecclesiæ Domini Regis, utpote in Ecclesiâ Sancti Martini Turonensis et quibusdam aliis, contulistis multas præbendas et etiam non vacantes; et non solùm præbendas, sed etiam personatus vacaturos, quod omnibus videtur mirabile, cum nec sic factum fuerit usque modò; nec videatur juri vel rationi consonum, quòd sic fiat. Nam si prohibita est in jure, concessio beneficii non vacantis, ne desideret aliquis proximi sui mortem, licèt humano jure non sitis astricti, honestum est tamen vos pati legem quam tulistis, sicut ipse Dominus noster Jesus Christus qui nihil legi debebat, aliquibus tamen subjici voluerit legalibus institutis : nec decet vos alicui dare occasionem quòd desideret proximi sui mortem. Horrendum est in Ecclesia Dei spectaculum istud quòd viventes Canonici videant quotidie illos qui mortem eorum expectant, sicut corvi qui expectant cadavera.

IX. — Quòd si hæc et alia quædam facitis de quadam plenitudine

(6) Ce personnage n'a pas été identifié. — (7) Comparer ceci aux décisions du Concile de Lyon de 1245, résumées plus haut. — (8) Personnage non identifié. — A la fin de cet alinéa, l'auteur fait allusion à la condamnation portée tout d'abord contre les expectatives, par le droit canonique.

potestatis, restringenda est sub ratione potestas et discretionis moderamine limitanda; nec littera, nec historia docet quòd talia facta fuerunt usque modò, nec in sacris Canonibus tale quid invenitur. Nam etsi prima sedes aliis præsit, et ad ipsam debeant dubiæ quæstiones (9) referri, non legitur tamen quòd prima sedes alias debeat spoliare, vel eis auferre quod suum est. Nam et si ad sacros Canones recurramus, observandum est modis omnibus summis sacerdotibus, ut in confirmandis hominibus, in requirendis rebus emendatione dignis, in prædicatione verbi Dei, et in lucris animarum plusquam in deprædandis et spoliandis hominibus, et scandalizandis fratribus operam dent. Et si quando eis ad peragendum ministerium suum à subditis aut fratribus aliquid accipiendum est, hoc summopere debent observare, nequando scandalizent aut gravent. Tanta enim in hac re discretio tenenda est, ut verbi Dei prædicator Prælatus, si proprii sumptus desint, à fratribus accipiat, ita tamen quòd iidem Fratres illius potentiâ non graventur, Apostoli Pauli exemplo, qui, ne quem gravaret, arte et manibus vitam quærebat.

X. — Certè non multum tempus elapsum est ex quo Dominus Papa Alexander (10), persecutionis cogente incommodo, venit in Franciam, confugiens ad subsidium inclitæ recordationis Regis Ludovici (11) patris Regis Philippi, à quo benignè susceptus est, et stetit ibi diu, et fortè vivunt aliqui qui viderunt eum. Ipse tamen in nullo gravavit Ecclesiam Gallicanam, ut nec unam solam præbendam aut aliud beneficium ipse Papa dederit ibi; sed nec aliquis prædecessor suus, nec multi etiam de successoribus dederunt in sua authoritate beneficium aliquod usque ad tempus Domini Innocentii tertii, qui primus assumpsit sibi jus istud, in tempore suo. Revera dedit multas præbendas, et similiter post ipsum Dominus Honorius (12) et Dominus Gregorius (13) simili modo fecerunt : sed omnes prædecessores vestri, ut publicè dicitur, non dederunt tot beneficia quot vos solus dedistis isto modico tempore quo rexistis Ecclesiam vestram. Et si successor vester intantum excederet vos in hoc, sicut excessistis prædecessores vestros, certè ipse conferret omnia beneficia; et sic non restabit aliud consilium indigenis nostris nisi fugere aut fugare.

XI. — Ecce quomodo paulatim accrevit vobis potestas ista quæ jam abiit in immensum; et propter hoc suspectæ sunt novitates in factis vestris quæ fecistis et vultis facere, et dicitis etiam quòd sic fuit multoties aliàs factum. Certè jam ad hoc devenit res quòd Episcopi non possunt providere Clericis suis literatis et honestis personis Diœcesum suarum.

(9) Cet alinéa est un de ceux dont le fond est le plus agressif et tourne à la leçon directe. — (10) Alexandre III (1159-1181). — (11) Louis VII (1137-1180). — (12) Honorius III (1216-1227). — (13) Grégoire IX (1227-1241).

Et in hoc etiam præjudicatur Domino Regi et omnibus Nobilibus regni, quorum filii et amici promoveri solebant in Ecclesiis, et per ipsos proficiebant Ecclesiæ in spiritualibus et temporalibus incrementis. Nunc autem, quia contra omne jus præferuntur extranei indigenis, et notis præferuntur ignoti, perit servitium Dei in Ecclesiis, pereunt ecclesiarum jura. — Isti enim non resident in ecclesiis, immò de multis eorum ignoratur, utrum unquam nati fuerunt. Sed hoc vestri faciunt quòd nomine eorum bona Ecclesiarum asportantur de regno et in damnum Ecclesiarum et regni, et contra voluntatem eorum qui fundaverunt Ecclesias, et dederunt eis bona quæ habent, eâ intentione, ut de ipsis alerentur ministri, qui ibi Domino Deo servirent, et si quid residuum esset, in usus pauperum converteretur, et in defensione Regis, si necesse esset. Ex istis tamen donationibus nihil adquiritur vobis vel Ecclesiæ Romanæ, nisi scandalum et odium, et aufertur vobis devotio subditorum.

XII. — Nuncii verò de novo accesserunt, nova gravamina addentes supradictis : Nuper enim mandavistis Clericis, ut quia persecutor vester ad partes istas venturus est, mittant vobis militiam munitam ad resistendum ei, quia non est consilium cedere venienti : super quo satis excusabiles sunt Ecclesiæ, quia non habent militiam, nec est in potestate eorum mittere quod non habent. Quos etiam si haberent et mitterent, non esset tutum confidere de ipsis, nec scitur etiam de illo utrum venturus sit; qui etiamsi veniret, præferendum esset, ut videtur; consilio humano consilium Dei, qui dicit : Si persecuti fuerunt vos in unam civitatem, fugite in aliam.

XIII. — Item magnum et novum subsidium modò petitis ab Ecclesiis per Fratres minores qui modò discurrunt per totum regnum, et intolerabiliter gravant Ecclesias multis modis et diversis; quod Dominus Prænestinus noluit facere, ipsi volunt palam facere. Sed per Deum turpe esset Domino Regi sustinere de ipsis quod noluit sustinere de Domino Prænest. qui erat homo longè majoris authoritatis. Quidam enim ex eis in istis Ecclesiis Burgundiæ sic fecerunt, videlicet Frater Petrus de Moreis (14), et quidam alii venientes ad Ecclesias cathedrales vocabant in cap. (15) Canonicos et Episcopos etiam, et dicebant sic; Præcipimus vobis ex parte Domini Papæ, et in virtute obedientiæ ut infra quindenam Paschæ solvatis Domino Papæ septimam partem omnium Ecclesiasticorum proventuum vestrorum alioquin excommunicamus vos. Et si aliqui contradixerint, privamus eos omnibus beneficiis suis; Et præcipimus Episcopo vestro sub pœnâ excommunicationis, ut eadem beneficia conferat aliis personis. — Sic fecerunt in

(14) Inconnu. — (15) L'auteur s'intéresse surtout à la contribution des chapitres et des monastères.

Masticen. Ostili. Eisven (16) et aliis multis Ecclesiis. In aliquibus etiam Ecclesiis ponebant etiam simili modo quintam. Præcipiunt etiam Episcopis, ut Ecclesiis suarum Diœcesum tam parochianis quàm aliis, imponant certam summam pecuniæ quam eis exprimunt, et præcipiunt eis ut subditos suos compellant per pœnam excommunicationis ad solvendam summam illam. — Idem etiam extenditur usque ad pauperrimas Moniales Cist. ordinis; sicut apparet per literas quas nobis misit Dominus Rex post recessum nostrum, quarum tenor hic est (17).

XIV. — Hæc ergo sunt gravamina quæ ad præsens inferuntur Ecclesiis regni, et hæc est causa quia fremuerunt gentes et scandalizatum est regnum, et fortè in proximo est, nisi Deus avertat, ut scandalizetur magis. Sed fortè dicet aliquis, quòd mirandum non est, sed propter hanc persecutionem vacuatur Ecclesia Romana, et necessitate compulsi facitis quod aliàs facere non potuerunt : respondemus quòd multi alii prædecessores vestri eandem persecutionem passi sunt, qui tamen nil tale fecerunt.

Nam si ad gesta Romanorum Pontificum recurramus, sicut in vestris scripta sunt registris et chronicis vestris, regnante in Francia Rege Ludovico avo Regis Philippi, anno Incarnationis Domini MCVII venit in Franciam Dominus Papa Paschasius (18) pro persecutione Imperatoris, qui eum Romæ in Ecclesia Sancti Petri cepit, unà cum multis Cardinalibus, et apud civitatem Castellonum longo tempore captum detinuit, et occupans totum patrimonium Romanæ Ecclesiæ, et eidem inferens multa mala; ipse tamen venerabilis prædictus Papa confugit in Franciam ad prædictum Regem Franciæ auxilium et consilium petiturus ab ipso, qui apud Sanctum Dionysium, et apud Trecas novum concilium celebravit : tandem redditâ pace Ecclesiæ versus est ad sedem suam. Nihil tamen fecit de his quæ modò videmus fieri.

Defuncto eodem summo Pontifice Paschasio, Johannes Caitonus Cancellarius canonicè electus est in summum Pontificem, et Gelasius (19) est appellatus; sed quoniam electio facta de ipso non placuit prædicto Imperatori Henrico (20), ipse, favente sibi populo Romano, instituit in sedem Apostolicam quendam nomine Burdinum, qui Archiepiscopus Bracar propter quod idem Papa Gelasius à sede Apostolicâ depulsus, venit in Franciam confugiens ad Regem prædictum, qui cum applicuisset Magalonam, et aliquandiu ibi moram fecisset, accepto itinere versus Unciliacum (21), ubi debebat ei occurrere Rex

(16) Noms géographiques déformés et relatifs sans doute à la Bourgogne. Le premier est probablement Mâcon. — (17) Le document fait défaut. — (18) Pascal II (1099-1118). Ici l'orateur brouille l'ordre chronologique.
(19) Gélase II (1118-1119). — (20) Henri V (1106-1125). — (21) Uncey-le-Franc (Côte-d'Or).

prædictus, mortuus est in via, et apud Duscanum (22) sepultus; cum quidam ad ejus exequias vicinarum urbium Episcopi convenissent, affuit ibidem cum aliis vir sanguine generosus, et prædictum Dominum Regem linea consanguinitatis attingens Guido Viennensis Archiepiscopus, quem pensato statu Ecclesiæ, Cardinales et ipsi qui aderant, in summum Pontificem concorditer elegerunt, et vocavit eum Calixtum (23), qui statim venit ad Regem prædictum, à quo honorificè susceptus est; et cum aliquandiu stetisset in Francia, et idem Rex multum laborasset ad pacem inter ipsum et Imperatorem prædictum, nec tamen profecisset; tandem sub... ipsius Regis Rhemis perveniens celebravit ibi Concilium, et excommunicavit Imperatorem prædictum, ex quo secuta est magna guerra, — sed in omnibus his prædictis, Gelasius et Calixtus nullum gravamen intulisse leguntur Ecclesiæ Gallicanæ.

Postea cum ejusdem tempore, decedente summo Pontifice Calixto secundo, orto in Ecclesia periculoso schismate super electione duorum, videlicet Gregorii Diaconi Sancti Angeli et Petri Leonis Presbyteri Cardinalis tituli Sancti Marci, pars ejusdem Petri prævaluisset in urbe, idem Gregorius qui mutato nomine dictus est Innocentius (24), venit in Franciam confugiens ad Regem prædictum, qui eum benignè suscepit, et ejus exemplo, Rex Angliæ Henricus (25) et omnes Magnates regni, sed et tota Cismontana Ecclesia eum in summum Pontificem honoraverunt. Ipse diu stetit in Francia, et tandem filium ejusdem Regis Lodovicum (26) patrem Regis Philippi Rhemis coronavit in Regem. Nullum tamen gravamen intulit Ecclesiæ Gallicanæ.

Postmodum tempore ejusdem Regis, qui et Octavianus vocatus (27), idem venerabilis Papa venit in Franciam, et à dicto Rege L. et exemplo ejus, ab omnibus Principibus et Ecclesiis Occidentalium regionum honorificè susceptus est, et moram ibi fecit diu, tamen nec ipse nec alii sancti viri summi Pontifices superiùs nominati, qui ad regnum Franciæ, compellente magnâ persecutionis rabie, confugerunt, in aliquo gravaverunt Ecclesiam Gallicanam, nec dando beneficia, nec petendo subsidium pecuniæ vel armorum, sed spiritualibus armis, scilicet lachrymis et orationibus quæ sunt arma ministrorum Christi, maluerunt esse contenti, quam violatâ pace Ecclesiæ miscere se in strages hominum et in mortes, quod facere non licet sacerdotibus et ministris Christi; juxta verbum beati Gregorii qui dicit : Si in mortem Longobardorum me voluissem miscere, Regem nec Ducem modò haberent, etc.

(22) Déformation de Cluniacum (Cluny). — (23) Calixte II (1119-1124). — (24) Innocent II (1130-1143). — (25) Henri I (1100-1135). — (26) Louis VII (1137-1180). — (27) Alexandre III. Par erreur l'auteur lui donne le nom d'Octavien.

XV. — Sed fortè dicet aliquis mihi : Isti summi Pontifices, de quibus mentionem fecistis, potestatem habuerunt conferendi præbendas, et faciendi omnia quæ nunc fiunt, sed non fecerunt, quia noluerunt. — Respondeo : Domine, possetis et vos sicut et ipsi potuerunt; dum tamen non faciatis sicut nec illi fecerunt. Restringenda est sub ratione potestas, quia certè non est modò magis tempus opportunum ad faciendum talia quam tunc erat : immò longè pejora sùnt tempora quàm tunc erant, et longè magis turbata est Christianitas tota. Pro Deo non turbetur magis : sanguinem enim elicit qui nimis emungit.

Deuxième point : XVI-XVIII : *Les droits du roi.*

XVI. — Nunc itaque veniamus ad propositum nostrum. Dominus Rex, cujus Antecessores fundaverunt Ecclesias Regni, et de bonis suis eas dotaverunt, specialiter pro divini cultûs obsequio idem honorificè faciendo, hoc proprium et speciale sibi et hæredibus suis retinuerunt, et semper habuerunt in eisdem Ecclesiis quæ tenent de ipsis temporalia sua bona, quando temporalia Ecclesiarum jure humano, id est, jure Regio possidentur, quod præter spiritualia quæ tam [multa] et magna servitia [habent] ad quæ Domino Regi tenentur, istud etiam Juris habet quòd omnes Ecclesiarum thesauros et omnia temporalia ipsorum pro sua, et pro sui Regni necessitate potest accipere, sicut sua.

XVII. — Quòd si objiciat aliquis principem secularem vel laicum servitia canonica non posse sibi vindicare jus istud in rebus Ecclesiarum : Respondemus, quòd longè magis et majus speciale fuid illud quod Carolus magnus, et multi Reges Francorum post ipsum obtinuerunt, sicut expressè dicunt (28) Canones, videlicet potestatem eligendi summum Pontificem, et ordinandi sedem apostolicam, et ut omnes Archiepiscopi, et Episcopi investituram acciperent per eosdem. Et non est multum temporis quod Reges Franciæ conferebant omnes Episcopatus in Camera sua... Et si quoad quædam renunciaverunt propter Deum, tamen non renunciaverunt Reges Franciæ multis aliis quæ nunc non habent in Ecclesiis, sicut Principes et alii Ecclesiarum patroni et quæ eis Ecclesiæ consensus contulit, sed et longævus usus et prisca consuetudo concessit.

XVIII. — In hoc quod taliter et intolerabiliter modò de novo gravantur Ecclesiæ, videmus damnum magnum et multiplex præjudicium fieri sibi et Regno suo, et magis etiam incommodum parari posteritati suæ, postmodum hoc quod bona Ecclesiarum convertuntur in alios usus quam illos pro quibus data fuerunt Ecclesiis. — Item per hæc jam diminutus est et magis timet diminui et perire cultus divini servitii in Ecclesiis Regni, quod non vult Dominus Rex diebus suis

(28) Cette théorie est remarquable. Voir le commentaire, plus loin.

minui sed augeri. — Item quod in depauperatione Ecclesiarum depauperatur Regnum; Quia dum bona Ecclesiarum sic asportantur de Regno, spoliatur Regnum, et de spoliis ejus extranei ditantur. — Item quòd novus est iste modus exigendi pecuniam usque ad tempora ista; unde quia posset trahi ad consequentiam, et converti in consuetudinem valdè perniciosam, non vult quòd ista servitus temporibus suis imponatur Ecclesiis Regni, et per consequens Regno suo. — Item per hujusmodi onera sic possent ex toto gravari Ecclesiæ quæ jam valdè gravatæ sunt, et solito pauperiores effectæ, quòd non possunt reddere eis servitia ad quæ sibi tenentur, quæ multa sunt et magna. — Item quia sicut dum tolluntur Ecclesiarum temporalia, non minus læditur Regnum quàm si de proprio thesauro Domini Regis tollerentur, cum in casu necessario thesauri Ecclesiarum sui sint et in casu illo possit uti illis ut suis. — Præterea quia Dominus Rex Cruce signatus est, et in Terram sanctam profecturus est (29), vult, sicut et velle debet, quòd Ecclesiæ Regni largè subveniant ei sicut patrono suo, in Peregrinationem et nihilominus habeant unde ipsi possint in defensione Regni sui, si necesse, sumptus facere sicut debet. — Item significat vobis Dominus Rex, de quo indubitanter sciatis, quòd ipse vos sincerâ affectione diligit, et multum compatitur necessitatibus vestris, sed quantumcunque vos diligat, non potest sibi deesse quin pro posse suo servet statum, libertates et consuetudines Regni, sibi à Domino Deo commissi, ubi in magna nobilitate, et magna libertate, et pace fuit Ecclesia usque ad tempus suum, et tempore suo, et usque ad tempus modernum.

Conclusion.

XIX. — Propter ergo præmissas causas, et quasdam alias quas exprimere modo nolumus, rogat vos affectuosissimè Dominus Rex, sicut patrem in Christo charissimum, et attentè requirit propter honorem Dei et vestri et Ecclesiæ Romanæ, pro tollendo scandalo de cordibus multorum, et servanda et retinenda devotione Ecclesiæ Gallicanæ et Regni, et propter amorem Domini Regis, ut præmissis gravaminibus quæ ipse nullo modo potest æquo animo sustinere, quia in his videt exhæredationem suam, et intolerabile periculum imminere, de cætero parcatis Ecclesiis et ab hujusmodi cessare velitis, et quæ de novo facta sunt revocare. Nam infiniti propter hoc excommunicati sunt et suspensi.

(29) Première croisade de saint Louis.

IV. — Il n'y a eu qu'une ambassade française a Lyon en mai-juin 1247.

Quand un document est daté avec une approximation suffisante et que, dans cet intervalle de temps, prennent place d'autres documents conservés, avec lesquels il a des points de contact, la critique opère dans des conditions satisfaisantes. Les comparaisons, qui lui sont essentielles et qui font son inépuisable force, deviennent possibles. On peut espérer une élucidation et un contrôle mutuels des documents. Ainsi en est-il dans le cas présent.

D'une part, la lettre de Boniface nous donne un résumé succinct mais très précis de l'ambassade du 2 mai 1247. D'autre part, nous avons le texte même de la seconde ambassade envoyée aussitôt, et avant le 15 juin suivant, pour renouveler et appuyer la première. La plus simple réflexion suffit à montrer que ces deux moments d'une même négociation ont entre eux des rapports naturels et nécessaires. Les deux documents qui gardent les traces de cette affaire doivent être dans des relations de dépendance. De là un double travail : 1° déterminer ces relations naturelles et nécessaires; 2° chercher si ces relations sont réalisées et vérifiées par les textes. Voici la relation que M. Berger (1) admet entre les deux documents. La réponse d'Innocent IV à l'ambassade du 2 mai n'a pas satisfait les ambassadeurs, ainsi que le dit la lettre de Boniface. Elle n'a pas satisfait davantage le roi. Voilà pourquoi celui-ci a envoyé la seconde ambassade.

Acceptons cette explication et tirons-en les conséquences qui en résultent nécessairement. Pour cela, il suffit de prendre, par la pensée, la place de saint Louis, ou plutôt celle de ses ambassadeurs. Ceux-ci vont à Lyon pour réitérer les plaintes du roi et pour déclarer que la réponse qui a été faite par le pape, deux ou trois semaines plus tôt, est insuffisante. Le thème de la harangue qu'ils ont à faire n'est pas douteux. On peut le résumer de la manière suivante : « Nous revenons. Le roi notre maître nous

(1) *Op. cit.*, p. CXCIII.

renvoie. La réponse faite à la première ambassade ne lui suffit pas. Nous demandons davantage et voici sur quels points et pourquoi. » Tel est le thème qui s'imposait. Il tient en deux mots : *rappel* de la précédente ambassade; *insuffisance* des concessions faites par le pape.

Lisons maintenant notre texte. Pas un seul mot pour rappeler la précédente ambassade ni les concessions insuffisantes faites par le pape. Aucune espèce de lien avec les premières réclamations. Or, M. Berger ne dit rien de ce manque complet de coordination de la seconde ambassade à la première. C'est, dans sa discussion, une lacune extrêmement grave.

Donc le texte de notre ambassade n'est pas une suite, mais un commencement de négociation. D'ailleurs la chose est dite par les ambassadeurs eux-mêmes, à la fin du n° 1. D'après eux, le roi a patienté, mais il est obligé de parler maintenant. Ses demandes sont présentées comme les premières réclamations solennelles. La première ambassade n'est pas seulement passée sous silence : elle est supprimée et niée en fait.

Ici, M. Berger a vu la difficulté et voici comment il s'exprime : « L'envoyé royal dit bien, en tête du mémoire, que son maître a jusqu'à présent gardé le silence (dissimulavit et siluit, usque modo credens...) ce qui semblerait indiquer qu'il n'y a pas eu de réclamations antérieures, et que, malgré tout, ce mémoire doit être confondu avec celui du 2 mai; cependant il ajoute, en parlant du roi : « qui super hoc multotiens rogavit vos ». Il n'y a donc aucune conclusion, aucune objection à tirer de ces passages; ils indiquent que le roi s'est jusqu'à présent borné à des *réclamations bienveillantes*, et qu'il est forcé de passer à des *plaintes formelles*. »

Acceptons cette explication, *dato non concesso*. Donc, d'après notre harangue, ce serait la première fois que saint Louis adressait des plaintes formelles au pape.

Or, lisons la lettre de Boniface de Cantorbéry sur l'ambassade du 2 mai. Les envoyés sont présentés comme « exponentes gravamina quæ regno Franciæ per ecclesiam Romanam, inferuntur » et indiquant, entre autres considérants, le suivant : « nul-

latemus sine scandalo et gravi discrimine salutis æternæ ». Ils parlent ailleurs de « intolerabili subventione ecclesiæ Romanæ ». Que voir dans tout cela sinon des plaintes? Ce sont d'ailleurs, précisément, les mots qui reviennent dans notre harangue, par exemple à la conclusion, au n° XVIII : « pro tollendo *scandalo*... ut præmissis *gravaminibus* quæ ipse *nullo modo potest* æquo animo *sustinere* quia in his videt exhæredationem suam et *intolerabile* periculum imminere... »

Donc, même en acceptant l'exégèse de M. Berger, le texte de la harangue est en contradiction avec le contenu de la première ambassade, tel qu'il est résumé par Boniface. Mais la contradiction apparaît bien plus marquée, quand on constate que l'exégèse de M. Berger ne s'impose pas; bien plus, qu'elle doit être remplacée par une autre, seule exacte. Qu'on veuille bien lire le texte dont il s'agit, au n° I. Les ambassadeurs déclarent en substance : Jusqu'ici, pour ne pas scandaliser les autres rois et ne pas les exciter contre le Saint-Siège, le roi « dissimulavit et siluit », et « multoties rogavit (Papam) », mais n'obtenant rien, « misit nos ad exponendum vobis ». La harangue distingue donc ici entre plaintes *privées* et plaintes *publiques*. Elle déclare que c'est la première fois que le roi se plaint publiquement. — Je le demande maintenant : sont-ce des plaintes privées que présente l'ambassade du 2 mai, dans une réception solennelle, et auxquelles le pape répond, le lendemain, dans le même cérémonial?

La cause est entendue. L'interprétation proposée par M. Berger ne peut pas être maintenue. L'ambassade du 2 mai, résumée par Boniface, et celle au cours de laquelle aurait été prononcée notre harangue ne sont pas deux ambassades successives, à quelques semaines d'intervalle. Nos deux textes sont l'un et l'autre relatifs à une première ambassade, qu'ils présentent chacun d'une manière différente et irréductible à celle de l'autre. Nos deux documents sont donc inconciliables. L'un des deux est inexact ou plutôt faux et fabriqué, car une erreur ne peut pas conduire à la déformation de tous les éléments d'une négociation. Concluons : il n'y a eu qu'une ambassade de saint Louis à Innocent IV : ou bien celle qui est résumée dans la lettre de Bo-

niface ou bien celle dont notre texte contient la harangue. Il faut choisir. Les lois les plus élémentaires de la psychologie et de la vraisemblance rendent toute conciliation des deux documents impossible. Dans des cas pareils, il faut sacrifier le document qui présente le moins de garanties et le plus de difficultés.

(*A suivre.*)

Louis SALTET.

MONSIEUR EUGÈNE FRANON

Les lecteurs et la Rédaction du *Bulletin de littérature ecclésiastique* viennent de perdre M. Eugène Franon, décédé à Tournus, le samedi saint, 22 mars. Depuis janvier dernier, il dépérissait avec rapidité, impitoyablement miné par la phtisie. Rien ne réussit à enrayer ou à retarder les progrès continus de son mal, et pas plus l'air natal que les soins de la famille ne lui apportèrent même une heure de soulagement. Il pensait à la mort; mais, déjà marqué par elle, il la croyait encore loin. Ce n'est que la veille du jour où elle le terrasserait qu'il l'entrevit toute proche. Il lui fit alors un accueil viril et chrétien et s'abandonna à ses coups.

La part que, pendant les treize années de son séjour à Toulouse, M. Franon prit aux efforts faits pour donner et pour conserver au *Bulletin* une attitude catholique et scientifique irréprochable, le concours de sa collaboration que ses scrupules de critique et d'écrivain rendaient parcimonieux et intermittent, créent pour ceux qui doivent continuer sans lui cette œuvre intellectuelle qu'il estimait des plus nécessaires, le devoir d'esquisser ici ce qu'il y fit et ce qu'il y fut.

C'est en 1901 que M. Franon nous donna son premier article : *L'abbé de Broglie*. Il s'y révéla ce qu'il devait rester jusqu'au bout : un auteur très cultivé plutôt qu'un érudit de profession, un esprit attentif au mouvement philosophique de nos jours, un théologien soucieux de découvrir, d'éclaircir et de juger les rapports de la pensée contemporaine, qu'elle fût catholique ou non, avec les principes de la foi et de la morale religieuses.

Intellectualiste de tempérament et de conviction, il défendait, contre un symbolisme plus ou moins déclaré, l'objectivité absolue du dogme chrétien : c'était à la fois pour lui devoir de croyant et souci de philosophe, la réalité méritant seule qu'on y croie et qu'on y réfléchisse.

Et il défendait jalousement aussi la juste indépendance de la raison contre toute emprise illégitime des systèmes. Il n'entendait pas se laisser enfermer dans un cercle d'idées tracé pour toujours, et, étroitement soumis comme il l'était, avec son sens inflexible de la loi, aux décisions du magistère ecclésiastique, il n'en revendiquait qu'avec plus d'instance ou même d'âpreté sa liberté à l'égard de

toute pensée humaine, de quelque génie qu'elle émanât. De là son respect des idées traditionnelles et sa curiosité des idées modernes. De là aussi sa préoccupation et son désir de réaliser décidément, sans regret et sans forfanterie, le *vetera novis augere et perficere*, imposé comme programme à la pensée catholique par le Pape Léon XIII.

Sa position intellectuelle ainsi nettement prise, il ne marchandait pas ses services à la cause embrassée. Nos lecteurs, comme ses adversaires, savent qu'il apportait autant d'intransigeance à défendre la vérité catholique et les conséquences morales qu'elle comporte, qu'il affichait d'indépendance dans la discussion des notions d'ordre purement philosophique. Tout ce qui était adoucissement de l'expression, artifices destinés à voiler une véritée révélée dont la vue blesse la raison, compromis de ces théologiens de salon assez humains pour savoir édulcorer la morale divine, tout cela lui répugnait. Dissimuler sa croyance ou sa manière de voir lui eût paru une faute contre l'honneur autant qu'une faute contre la vérité, et, par crainte de la commettre, il donnait parfois à ses expressions un tour forcé et agressif. Il ne dépassait pas sa pensée, mais il voulait que les lecteurs comprissent bien, dussent-ils peiner à s'arrêter sans cesse à la fixation minutieuse d'un détail secondaire, quels en étaient tous les éléments et comment ils s'articulaient entre eux dans leur complexité.

A cette tâche son style prenait une allure laborieuse; toutes les idées s'y enchaînaient sans qu'il fît grâce d'une transition, et les raccords bien soignés y prenaient peut-être trop de place. Mais il en résultait une forte impression de vigueur, et, pour qui s'y appliquait, une impression de clarté crue qui ne laisse rien dans une pénombre douteuse.

Son indépendance d'esprit, son besoin de précision et la rigidité de ses convictions concouraient à faire de lui un critique perspicace mais sévère. Il s'en prenait surtout à deux ennemis qu'il dépistait et combattait sans merci : l'hétérodoxie sinueuse et équivoque, la médiocrité suffisante et prospère. Dans notre milieu qui n'est point partial pour les incompétences, il tenait bien sa place. On pouvait obtenir de lui qu'il s'abstînt d'écrire, mais s'il écrivait, on devait accepter son impitoyable franchise.

Cette intransigeance combative ne le rendait pas indifférent au désarroi douloureux des âmes de bonne volonté qui, par les sentiers du doute intellectuel et de l'incertitude morale, cherchent péniblement une issue vers la voie de la vérité et de la sainteté. Sa nature lui permettait de les comprendre ou de les deviner et une sympathie accueillante s'était, de longue date, éveillée pour elles au fond de son noble esprit. Il ne nous appartient pas de parler ici de celles à qui les circonstances ont pu l'amener à offrir ou plutôt à accorder l'appui réconfortant de sa rigidité. Plus apparent, son apostolat intellectuel, réservé tout entier aux esprits cultivés, s'exerçait, par la

plume ou par la parole, en une apologétique à la fois rigoureuse et pointilleuse. Soucieux de ne pas imposer à autrui des fardeaux qu'il n'avait jamais voulu porter lui-même, il rejetait impatiemment toutes les exagérations d'une surenchère doctrinale ignorante ou empressée. Mais, par contre, les « minimistes » ne pouvaient se vanter d'avoir capté ses suffrages, car il était de ceux qui, connaissant avec précision l'énoncé et la teneur des formules dogmatiques et des assertions théologiques, attachent obstinément à chacune d'elles l'adhésion qu'elle requiert. Sans doute, il n'était pas enclin à enrichir le trésor de la foi; mais il n'aurait jamais consenti à l'appauvrir. C'est cette foi consciente, mesurée, foi discutée froidement mais foi inébranlable, qu'il a pu répandre autour de lui, dans la mesure que Dieu sait.

***

A la fin d'un article très compréhensif sur l'encyclique *Pascendi*, — le dernier qu'il ait recueilli dans ses *Pages de bonne foi*, — il livrait lui-même le secret de ses préoccupations intimes et de son apostolat.

« Bien loin donc que par l'encyclique *Pascendi* le Pape ait lancé contre la société moderne un anathème injustifiable, et définitivement compromis l'avenir de l'Eglise, il a, au contraire, défendu tout ensemble et très efficacement la civilisation et le christianisme. Car, ôtez aux dogmes du *Credo* leur valeur objective et aussitôt le christianisme s'écroule. Mais le christianisme renversé, rien n'arrêterait la dissolution de la croyance en Dieu. Or, sans la croyance en Dieu, pas de morale impérative, et la morale impérative, c'est la clef de voûte de la civilisation (1). »

Quelques années plus tôt, il avait déjà écrit :

« La raison doit accepter, quels qu'ils soient d'ailleurs, les faits et les doctrines dont la vérité est démontrée et il en est précisément ainsi des faits et des doctrines qu'admettent les catholiques. Car si nous gardons nos croyances, ce n'est pas que nous soyons des ignorants ou des visionnaires, ou simplement des débiles, au cœur obstinément amoureux de légendes mystiques, mais c'est que nous trouvons dans l'histoire de la fondation et du développement du Christianisme, dans la supériorité et la vitalité de sa doctrine, dans l'harmonie de tous ses éléments avec les besoins et les aspirations de l'homme, dans sa force sanctificatrice et dans sa vertu sociale, des preuves toujours valables de sa divinité (2). »

Et au cours d'une controverse suscitée par *Qu'est-ce qu'un dogme* de M. Le Roy, il ajoutait :

« Plusieurs sans doute me soupçonneront d'avoir une mentalité d'inquisiteur : libre à eux... Autant que personne je compatis aux angoisses intellectuelles dont souffrent tant d'âmes sincères dans la crise présente de la pensée

(1) *Pour l'idée chrétienne*, *Pages de bonne foi*, p. 331 (novembre 1907).
(2) *Ibid*, p. 80 (janvier 1902).

catholique. Pas plus que M. Sertillanges, je n'ai de préjugés scolastiques. Mais je sais quels périls certaines façons de parler, non tout à fait exemptes d'obscurité et d'imprécision, créent pour la foi non seulement des laïques préoccupés des problèmes religieux, mais encore des théologiens trop peu avertis que sont beaucoup de jeunes clercs. Je suis, en outre, convaincu qu'il faut dire de la théologie ce que M. H. Poincaré a dit de la science : Elle sera intellectualiste ou elle ne sera pas (1).

« Il convient de dire, de crier sur les toits, écrit en terminant M. Sertillanges, que la foi qui est nôtre est accueillante et large au lieu de donner le sentiment qu'elle est hargneuse et tyrannique et absorbante et accapareuse. » Sans doute; seulement il convient aussi, et plus encore, de ne rien cacher, à qui nous demande ce qu'est un dogme, des exigences intellectuelles du *Credo:* c'est une question de probité. Quant à fermer une seule des portes qui conduisent à la cité de Dieu, ce n'est pas nous qui y songeons. Mais en ouvrir sur des impasses nous paraît à la fois vain, maladroit et périlleux (2). »

Pareille attitude lui permettait d'affirmer avec non moins d'assurance :

« Si elle était exacte [cette opinion], je me garderais bien de l'attaquer. Je dirais même très haut qu'il la faut admettre, étant de ceux qui professent que l'Eglise n'a besoin que de la vérité, et que la probité intellectuelle la plus scrupuleuse est le premier devoir de l'apologiste et une de ses grandes forces (3). »

Ces déclarations donnent tout leur sens à ces quelques lignes de la préface des *Pages de bonne foi* où il précise l'objet et la méthode de son action intellectuelle en faveur du catholicisme :

« Même parmi les critiques capables d'indulgence, plusieurs, sans doute, estimeront ma manière trop « scolastique » et insuffisamment populaire. Qu'ils me permettent de leur faire remarquer par avance, d'abord, que j'ai cherché surtout à éclairer et à convaincre, deux résultats, auxquels des raisonnements biens construits mènent plus sûrement que des métaphores inédites et des phrases sentimentales; ensuite, que c'est principalement, sinon uniquement, les hommes instruits, d'esprit ouvert et réfléchi, et les femmes sérieuses, qui ont le goût et le sens des choses intellectuelles, que j'ai voulu atteindre. Puissent, en tout cas, ces brefs essais opérer quelque bien, et, s'ils sont lus par des chrétiens de bon vouloir, mais de foi anxieuse et imprécise, comme il s'en trouve tant aujourd'hui, leur apporter, Dieu aidant, un peu de lumière, et contribuer, si faiblement que ce soit, à diminuer pour eux les « difficultés de croire. »

En effet, à propos de ces événements dont beaucoup sont déjà bien oubliés, M. Franon sait si aisément remonter aux principes, du fait contingent dégager l'idée impérissable, et d'une objection de rencontre, la justification victorieuse de la doctrine catholique, qu'aujour-

(1) *Bulletin*, 1905, p. 173.
(2) *Bulletin*, 1905, p. 258.
(3) *Pages de bonne foi*, pp. 31-32 (novembre 1906).

d'hui encore, à le relire, on est amené à regarder ce livre comme une des meilleures apologies de notre temps et à reprendre le jugement que formulait dans le *Bulletin*, M. Rivière, au lendemain de son apparition : « M. Franon a bien fait de tirer de l'oubli pour les livrer au grand public, ces pages éphémères. Par la forte doctrine qu'elles renferment et que relève toujours une forme alerte et distinguée, par l'esprit surtout qui les anime, elles sont un excellent spécimen d'apologétique... (1) »

***

Dans cette œuvre de combat, les articles sur « l'affaire Tyrrell » méritent une mention particulière. Le panégyriste du malheureux égaré (2) ne s'y est pas trompé : « Il convient que l'on sache que le principal réfutateur, en France, du P. Tyrrell, fut M. E. Franon... Le *Bulletin* se devait d'entreprendre une critique de fond du système philosophique du jésuite anglais. Il l'entreprit par la plume de M. Franon dont tout le monde connaît maintenant la sûreté doctrinale et la forte logique. » A coup sûr, on retrouverait difficilement M. Franon dans la caricature qui suit ces lignes; elle montre, du moins, sous quel aspect il apparaissait aux adversaires.

Le mauvais goût de cette riposte trahit le dépit causé par la vigoureuse attaque de M. Franon et l'impossibilité où l'on se trouve de rien lui opposer de rationnel. L'article si dérisoirement apprécié fut, en effet, un petit événement. Tyrrell était encore alors en France dans tout l'éclat d'une renommée grandissante. Il apparaissait comme l'héritier authentique de Newman; ses livres étaient traduits et lus avidement. Plus d'une âme rebutée par la sécheresse des Manuels d'ascétisme avait trouvé dans *La religion intérieure* ou *Nova et Vetera*, la source d'eau vive qui l'avait rafraîchie et comme renouvelée spirituellement. Certes les expressions inquiétantes ne passaient pas inaperçues mais elle se fondaient dans la chaleur du sentiment qui les portait. Seuls, quelques initiés ou quelques esprits plus fermes, — des esprits chagrins et pointilleux, disait-on, — voyaient plus loin. M. Franon était de ces derniers. A propos d'une brochure de Tyrrell, publiée sous le pseudonyme d'E. Engels, il jeta un vigoureux cri d'alarme.

Dans cet article de 1903 qui souleva bien des colères et le fit passer pour un exagéré, Tyrrell n'était pas encore nommé, mais personne ne s'y était trompé. En 1906, M. Franon reprenait l'attaque et la poussait rudement. A la *philosophie religieuse du P. Tyrrell* il opposait une fin de non-recevoir absolue :

(1) *Bulletin* 1908, p. 141.
(2) R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, pp. 93-96.

« Il lui est donc interdit [à l'Eglise] sous peine de condamner tout son passé et de se déjuger lamentablement d'entrer dans la voie où le P. Tyrrell et d'autres « agnostiques à besoins religieux » rêvent de la précipiter », et il ajoutait, fidèle à son programme : « Qu'on veuille bien ne point trop mépriser les théologiens pitoyables qui, après avoir lu le livre du P. Tyrrell, au lieu de songer à abandonner la conception catholique du dogme, se prendront à y adhérer avec plus de force et de sécurité. Car, de croire qu'en maintenant sa doctrine traditionnelle, c'est en même temps qu'avec elle-même, avec la raison et avec les faits, avec la logique et avec la psychologie, avec la métaphysique et avec l'histoire, que l'Eglise reste d'accord, ils semblent en somme assez excusables. »

Ainsi, l'œuvre de défen · organisée par l'Institut catholique de Toulouse s'affermissait et se complétait. Tous les essais par lesquels le modernisme encore latent s'efforçait d'envahir la pensée catholique étaient dénoncés et combattus. La critique destructive de M. Turmel n'était, dès lors, pas plus oubliée dans le *Bulletin* que l'exégèse de M. Loisy ou la philosophie religieuse de Sabatier et de M. Le Roy (1). S'il prit part à cette dernière controverse, M. Franon s'occupa principalement de Tyrrell et nul ne le réfuta avec plus de netteté et de clairvoyance.

Une fois encore dans le *Bulletin*, M. Franon devait traiter *Le cas du Père Tyrrell*. Mais c'était en 1911, quand son premier jugement avait été confirmé par l'autorité doctrinale d'une manière éclatante et après la fin lamentable de l'hôte de Storrington. L'article était un essai de biographie psychologique et une justification aussi décisive que pondérée de la condamnation de Tyrrell. Si M. Franon fut amené à juger sévèrement le moderniste et l'auteur du « calomnieux pamphlet » contre l'ordre « auquel Tyrrell eut l'honneur d'appartenir pendant vingt-cinq ans » il sut ne point négliger les circonstances qui atténuent sa responsabilité. Après les avoir brièvement énumérées, il terminait par cette phrase où son âme sacerdotale se trahissait :

« Toutes ces idées et tous ces sentiments qui, depuis vingt ans, ont si fortement et parfois si douloureusement agité les croyants, le P. Tyrrell les a ressentis avec une extraordinaire vivacité et, moins perspicace ou moins fort que plusieurs, il n'a pas su les juger ou les dominer. N'y en eût-il pas d'autre raison, celle-ci suffirait pour que tous ceux de sa génération gardent de lui un souvenir apitoyé, que la confiance en l'infinie Bonté rendra moins attristé et la charité de Jésus-Christ plus fraternel. »

Ces lignes nous dispensent de rien ajouter.

La Rédaction.

(1) Cf. *Bulletin* 1910, *La Carboneria moderniste et les Instituts catholiques français*. Bibliographie, pp. 451-2.

BIBLIOGRAPHIE (1)

Travaux parus dans le *Bulletin* :

1. *L'Abbé de Broglie*, 1901, pp. 120-28 et 155-62.
2. *Les « raisons actuelles » de ne pas croire, d'après un livre de M. F. Buisson*, 1902, pp. 177-94.
3. *Un nouveau manifeste d'agnosticisme* [Religion as a factor of life, de Engels-Tyrrell], 1903, pp. 157-66.
4. *Deux morales naturalistes*, 1905, pp. 101-120, reproduit dans *Les fondements du devoir*, 1905, pp. 127-64.
5. *Un scolastique anti-intellectualiste*, 1905, pp. 165-173 et 255-8. (Polémique avec M. Sertillanges).
6. *La philosophie religieuse du P. Tyrrell*, 1906, pp. 33-49.
7. *La réponse des modernistes italiens à l'encyclique Pascendi*. 1908, pp. 41-52.
8. *Revue d'histoire des religions*, 1909, pp. 168-79 et 256-65.
9. *Un essai de transposition naturaliste de la notion du divin*, 1910, pp. 305-319 (sur *Rationalisme et Tradition* de M. Delvolvé).
10. *Le cas du P. Tyrrell, d'après M. R. Gout*, 1911, pp. 53-71, 105-119.
11. *Newman Catholique*, 1912, pp. 420-24 (d'après le livre de M. Thureau-Dangin).

Comptes rendus signés :

HABERT et BROS, *La religion des peuples non civilisés*, 1908, pp. 172-75.
GILLET, *L'Education du caractère*, 1909, pp. 39-41.
DELFOUR, *La Presse contre l'Eglise*, *ibid.*, pp. 135-7.
MAUMUS, *Les Modernistes*, *ibid.*, pp. 326-7.
VIGNOT, *Avent de Saint-Sulpice*, *Carême de Montréal*, *ibid.*, pp. 445-6.
CATHREIN, *Philosophia moralis*, 1912, pp. 280-84.

Livres publiés :

Les Fondements du Devoir et les Théories de MM. Rauh, Levy-Bruhl, Cresson et Zyromski. (Collection *Croyance et Science*.) Paris, Roger et Chernoviz, 1906; in-12 VIII-210 pages.

Pour l'Idée chrétienne, *Pages de bonne foi*. Paris, Beauchesne, 1908, VII-334 pages. (Collection d'articles publiés dans *L'Abbaye de Tournus*.)

(1) Nous omettons quelques publications de circonstance.

NOTES ET CRITIQUES

Alexandre SAMOUILLAN. *La Société française au dix-huitième siècle d'après les mémoires.* Paris, de Gigord, 1913.

M. l'abbé Samouillan veut nous faire connaître la société du dix huitième siècle : les *personnes*, les *mœurs*, les *événements*, les *situations et résultats*, les *institutions*. Il s'adresse aux mémoires du temps. D'Argenson, Bachaumont, Barbier, Bernis, Besenval, Bouillé, Buvat, Diderot, Duclos, Garat, Gauvile, Hardy, Hénault, Hérault de Séchelles, de Lévis, de Luynes, Mercier, le duc de Richelieu, Saint-Simon, de Ségur, Sénac de Meilhan, M^lle^ Delaunay, M^me^ Roland, la baronne Oberkirch, les dames de Genlis, du Hausset, Campan viennent tour à tour déposer. Sans doute, M. l'abbé Samouillan nous en avertit, leur témoignage est suspect; il est passionné. Qui pourrait prendre à la lettre le jugement d'un Saint-Simon appréciant le duc du Maine? Mais comme il s'agit plus encore des mœurs que des faits, les auteurs de mémoires ne sauraient etre récusés. L'ensemble de leurs dépositions forme dans l'ouvrage de M. Samouillan, un récit très vivant. Ce livre se lit avec autant de plaisir et bien plus de profit, certes, qu'un roman. Les choses sont si intéressantes et les témoins si intéressants. Saint-Simon occupe une grande place, personne ne saurait la trouver trop grande; quel incomparable écrivain, comme il justifie le mot de Chateaubriand : Saint-Simon écrit à la diable pour la postérité!

Evidemment quand on veut faire connaître le dix-huitième siècle, il faut se résigner à faire intervenir des personnages répugnants, des idées fausses. Comment éviter Dubois et les sottises diffamatoires et meurtrières répandues contre les jésuites? Si l'abbé Samouillan n'a pu éviter l'inévitable, il a du moins corrigé par des notes d'une brièveté précise l'effet de certaines pages. Nous serions tenté de les trouver trop courtes, mais si elles sont longues, le lecteur passe sans les lire.

L'abbé Samouillan ne s'est pas borné à faire parler les auteurs de mémoires, il parle lui-même. Une introduction substantielle judicieuse et écrite dans un excellent style, précède l'ouvrage; en outre chaque personnage historique est accompagné de sa notice; enfin un « *Index* » (ce terme est trop modeste), une étude précise des divers auteurs cités termine l'ouvrage qui devient ainsi un livre d'étude substantiel, clair, instructif, un de ces livres que l'élève lit avec plaisir et profit et qu'il relira plus tard.

L. VALENTIN.

Sac. Félix M. Capello. *De visitatione S. S. Liminum et dioeceseon ac de Relatione S. Sedi exhibenda.* Commentarium in decretum « A remotissima Ecclesiae ». Vol. I. Rome et Ratisbonne, Pustet, 1912. In-8°, xv-732 pages.

Par le décret *A remotissima*, la Sacrée Congrégation Consistoriale a réformé la législation concernant les visites *ad limina* et les rapports sur l'état des diocèses. Désormais tous les Ordinaires doivent faire leur visite et leur rapport tous les cinq ans, suivant un ordre déterminé de telle sorte que tous les prélats d'un même pays viennent à Rome présenter leur compte rendu la même année. Au décret était annexé un nouveau questionnaire destiné à guider les évêques dans la composition de leur rapport quinquennal.

La plume féconde de Don Félix Capello, nous donne dans ce premier volume un commentaire détaillé du décret lui-même et d'une partie du questionnaire (chap. I à VI) : le reste de celui-ci et les questions qui touchent à la visite du diocèse formeront la matière d'un second volume.

L'auteur a suivi la même méthode que dans ses autres ouvrages. Il n'a pas négligé de consulter les bons auteurs; mais il nous prévient qu'il ne s'est pas attaché outre mesure à leurs opinions; il a préféré s'inspirer des actes récents du Saint-Siège. Certains regretteront qu'il n'ait pas toujours donné la raison de ses préférences. Il insère bon nombre d'actes du Saint-Siège dans le texte. Il en résulte certaines longueurs inhérentes à ce système, mais, par contre, on a sous la main des documents utiles.

Comme le questionnaire renferme à peu près tout ce qui concerne l'administration diocésaine et le bien des âmes, il est manifeste que le commentaire est un abrégé du droit canon en vigueur. La complexité et l'abondance des matières obligent l'auteur à une concision, qui, çà et là, paraît trop sommaire et ne nuance pas suffisamment ses conclusions. Est-il exact d'admettre que les membres des sociétés *socialistes* doivent être rangés parmi les *acatholici*? Par contre les socialistes indépendants, non réunis par un lien social, ne seraient pas acatholiques! La partie la plus défectueuse de l'ouvrage, celle qui paraît accuser un peu de précipitation dans la mise en œuvre, est celle qui est consacrée au culte divin. Les nouvelles dispositions du Saint-Siège ne s'y trouvent pas : sans doute l'ouvrage était en cours d'impression lorsqu'elles parurent. Mais la nouvelle collection des décrets authentiques de la Sacrée Congrégation des Rites ne paraît pas très familière à l'auteur, bien qu'elle figure dans sa bibliographie. Aussi ce chapitre n'est-il pas toujours au point. La distinction entre l'église et l'oratoire, ou entre les diverses catégories d'oratoires ne paraît pas suffisamment établie. Comment concilier ce qu'écrit M. C., p. 90, n. 5, au sujet de la fête du titulaire d'un oratoire bénit, avec le décret général du 5 juin 1899, qu'il cite quelques pages plus loin? La distance qui doit séparer l'autel (et non le marchepied) des sépultures a été déterminée par des décrets plus récents qui modifient ceux que cite M. C. L'expression *autel fixe* n'a pas le même sens dans les décrets de la Congrégation des Rites et dans ceux de l'ancienne Con-

grégation des Indulgences. De même l'autel mobile et l'autel portatif (*altare viaticum*) ne sont pas suffisamment distingués.

La partie qui concerne les chapitres de chanoines est particulièrement développée et traitée avec soin. J'aurais voulu néanmoins une définition plus exacte des *dignités* capitulaires. Celle que donnent les anciens auteurs ne correspond plus à la réalité, M. C. le reconnaît. Quant au droit que l'auteur attribue aux évêques de ressusciter une dignité supprimée, il aurait fallu, ce semble, distinguer, d'après les motifs de la suppression et l'autorité qui l'a effectuée.

L'ouvrage de M. C. est en résumé, malgré les quelques imperfections que nous venons de signaler, une excellente somme de droit canonique : il rendra des services non seulement pour la rédaction du rapport quinquennal, mais encore pour l'administration courante des diocèses.

R. TRILHE.

Dr V. THALHOFER et Dr L. EISENHOFER. *Handbuch der katholischen Liturgik*. Fribourg en B., Herder, 1912, 2 vol., in-8°, XII-716 et IX-676.

L'estimable manuel du Dr Thalhofer fait partie de la Bibliothèque théologique publiée par la maison Herder. La première édition, qui eut un légitime succès, remonte à 1890. L'ouvrage, interrompu par la mort de l'auteur, fut continué par le Dr A. Schmid : la nouvelle édition est la résultante du travail du Dr Ebner et du Dr Eisenhofer. Malgré ces diverses collaborations, le manuel est d'une belle ordonnance et l'unité de l'œuvre n'est pas compromise.

Une introduction largement esquissée nous donne des notions générales, assez détaillées néanmoins, sur le culte et la liturgie, le droit liturgique, la science et l'histoire de la liturgie. Le premier volume renferme l'étude de la liturgie en général, formes, matériel et année liturgique. Le second volume comprend la liturgie spéciale, c'est-à-dire le Saint Sacrifice de la messe, les sacrements et les sacramentaux, le bréviaire.

Comme méthode, cet ouvrage s'inspire plutôt des traités du cardinal Bona que du genre de nos ouvrages liturgiques français contemporains. Ces derniers, en effet, se cantonnent trop facilement dans l'histoire et l'archéologie, ou dans la simple exposition des rubriques en vigueur. Sans doute, il n'est pas toujours possible de faire autrement et les majestueuses proportions du Manuel de Thalhofer ne sont pas accessibles à tous les auteurs : mais il est permis de regretter que nos ouvrages de liturgie ne puissent rester fidèles à la tradition de rattacher par l'histoire, la pratique actuelle aux origines du culte chrétien. Dans chaque matière, l'auteur cite la bibliographie du sujet et une place honorable est faite aux auteurs français. On est étonné cependant de constater quelques omissions. C'est ainsi que le *Manuel de Cérémonies* de Le Vavasseur n'est pas cité, tandis qu'on indique d'autres auteurs de moindre importance. Par contre, la bibliographie des travaux allemands est bien développée, et c'est un avantage pour les travailleurs français qui se trouvent initiés à une littérature liturgique peu connue dans nos contrées.

Le Manuel, et c'est peut-être une des raisons de la méthode historique adoptée, accuse une tendance apologétique et polémique contre les protestants. Il suit, là encore, la tradition en honneur au dix-septième siècle. Chez nous, l'effort des apologistes se dirige d'un autre côté.

Par l'exactitude et l'étendue de son information et par son allure nettement scientifique, ce Manuel occupe un rang distingué parmi les ouvrages de liturgie : il est regrettable que nous n'ayons pas son équivalent dans notre langue.

R. TRILHE.

Cardinal GENNARI, *Questions de morale, de droit canonique et de liturgie*, adaptées aux besoins de notre temps. Traduit de l'italien, avec autorisation de l'auteur, par l'abbé A. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris. Paris, Lethielleux, 6 vol., in-8° écu.

L'éminent canoniste qu'est M. Boudinhon ne se contente pas de nous faire profiter de ses recherches personnelles : il nous donne de temps à autre les meilleurs travaux parus à l'étranger. L'accueil mérité, fait à sa traduction des *Consultations* de Son Eminence le cardinal Gennari, l'a encouragé à publier les Question de théologie morale, de droit canonique et de liturgie du même auteur. Directeur d'une revue très appréciée en Italie, le *Monitore ecclesiastico*, ce dernier a eu à résoudre, comme tel, les questions qui lui étaient adressées sur les matières les plus diverses par ses lecteurs. Emanant d'un des canonistes les plus écoutés de la curie romaine, ces réponses tranchent, pour la plupart, des difficultés nouvelles ou des cas de conscience que les nécessités de l'exposition méthodique ne permettent pas aux manuels de discuter. Sous une forme plus concise, on retrouvera dans les *Questions* la sûreté, la prudence et l'exacte information qui ont valu aux *Consultations* du même auteur un légitime succès, dont une part revient à la clarté et à l'élégance de la traduction. M. Boudinhon ajoute çà et là les remarques nécessaires pour mettre l'ouvrage au courant des derniers décrets.

La table placée au dernier volume permet de trouver rapidement les questions.

R. TRILHE.

J. GUIBERT, *Cours de morale théorique et pratique*. Paris, de Gigord, 1912, XII-399 pp., 2 fr. 50.

Ce sera un des résultats les plus inattendus et des plus heureux de la lutte scolaire actuelle d'avoir amené les maîtres de l'enseignement supérieur libre et les savants chrétiens à mettre plus directement leur science au service des autres degrés de l'enseignement. De la plus claire conscience de cette étroite solidarité est née la série des Manuels en cours de publication. Voici qu'à son tour M. l'abbé Guibert qui, à côté de travaux apologétiques fort appréciés, a fait une si large place dans ses études et dans sa vie sacerdotale aux œuvres d'éducation spirituelle, vient de publier un Cours de morale théorique et pra-

tique, adapté aux plus récents programmes (brevet supérieur et baccalauréat de philosophie).

Si on examine d'abord le livre dans sa partie matérielle, il convient de signaler que l'auteur a été judicieusement inspiré en acceptant les procédés techniques qui aideront maîtres et élèves à une meilleure utilisation de cet excellent ouvrage. En tête de chaque leçon un sommaire bien dressé; dans chaque leçon, une série de divisions, avec des titres en caractères gras, dégageant l'idée maîtresse de ces alinéas; dans chaque alinéa, des phrases courtes, claires, incisives, pour limiter l'effort de compréhension et s'adapter à une catégorie plus étendue de lecteurs; à la fin de chaque chapitre, l'indication de devoirs écrits, suggérés aux maîtres, et la citation de quelques maximes qui présentent la doctrine sous une forme saisissante et la burinent dans l'esprit; enfin un résumé très soigné, pour aider à la récapitulation de toute la leçon; tout autant de procédés qui témoignent des exigences d'un esprit extrêmement lucide et ordonné et qui sont bien suivant la belle formule que si « la raison est amie de l'ordre », l'ordre est encore plus impérieusement exigé par la formation de la raison.

Voici maintenant pour le fond. Sur trente-six leçons, douze sont réservées à l'exposition de la morale théorique, les autres se répartissant sur l'étude de la vie religieuse, de la vie indivduelle, de la vie domestique, de la vie sociale, de la vie nationale, et de la vie internationale. Dans cette première partie, l'exposé des systèmes historiques est certes plus que suffisant pour la préparation aux examens, et l'auteur se montre bien informé des plus récents systèmes qu'il condense en un substantiel résumé (à propos de la répression pénale, par exemple, l'exposé bref, mais très complet des théories de l'expiation morale, de la défense sociale, et de l'amendement moral et social). Mais l'érudition, au lieu de s'étaler, demeure discrète. C'est que manifestement, dans la pensée de l'auteur, et à la différence de bien d'autres livres sur cette matière, l'exposé des systèmes, pour ne pas devenir une source de scepticisme pour les jeunes intelligences, ne doit être qu'un préambule à un enseignement ferme sur les grandes questions morales.

Cet enseignement, inspiré de la morale spiritualiste et chrétienne, les maîtres et leurs jeunes élèves le trouveront ici exposé avec ampleur, avec un manifeste souci d'élever les âmes, avec une sincérité qui ne craint pas d'aborder les problèmes délicats (par exemple, trentième leçon, sur l'Etat). Livre de doctrine en vérité, bien plus que simple manuel préparatoire à un examen.

Mais ce n'est pas assez de dire : livre de doctrine. Ce qui nous paraît surtout constituer la supériorité de ce travail, c'est que l'auteur ne se contente pas d'enseigner les règles de la vie morale; il s'efforce surtout de faire aimer le devoir et d'aider à l'accomplir. Presque à toutes les pages se constate cette collaboration du moraliste qui enseigne et de l'éducateur qui conseille, fortifie les âmes. Que l'on lise les pages sur le rôle de l'idéal dans la conception du bien, la nécessité, la nature et les auxiliaires de l'effort moral, ou, à propos des devoirs envers la volonté, le chapitre si fortement pensé et si pratique sur la maîtrise de soi, la conquête de l'indépendance personnelle, la confiance en son pouvoir et la nécessité des petites vertu»

Et l'on saisira sur le vif, combien le très distingué supérieur est de ceux qui excellent à « forger les âmes ».

Pour cette œuvre d'éducation morale, M. l'abbé Guibert sait utiliser, en même temps que les conseils des maîtres spirituels, les données de la psychologie expérimentale contemporaine; et c'est ainsi qu'à propos de la conquête de la liberté, dans un chapitre très neuf, il étudie tour à tour les causes qui enlèvent à la raison l'image du devoir, celles qui imposent du dedans ou du dehors des images contraires au devoir; celles qui ne laissent pas à l'image du devoir, le temps de surgir dans l'esprit ou qui la paralysent, etc... Ces pages font penser à tel chapitre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* sur le gouvernement des passions qui serait commentée à l'aide des données actuelles sur le rôle des images motrices.

En énumérant les auxiliaires de l'effort moral, M. Guibert signale la lecture des livres « qui sont à la fois une vive lumière et une puissante exhortation ». On ne saurait mieux dire pour préciser les qualités maîtresses de ce *Cours de morale*. Que les éducateurs chrétiens le mettent en pleine confiance entre les mains de leurs élèves : il sera un très précieux auxiliaire de leur enseignement et de leur action.

Georges MICHELET.

Joseph de TONQUÉDEC, *Immanence*, Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel. Paris, Beauchesne, 1913.

M. Joseph de Tonquédec a entrepris la critique de la doctrine exposée dans les livres et brochures de M. Blondel. Son livre comprend trois parties : I. *Exposé;* II. *Critique philosophique;* III. *Critique théologique.*

« La notion d'immanence... c'est l'idée très juste en son fond, que rien ne peut entrer dans l'homme, qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion. » Elle se complète par la notion d'interdépendance, d'après laquelle « ce monde forme un ordre où circule l'unité du dessein divin... La réalité est un continu, tout s'entresuit dans le monde réel. »

Ces principes sont directement opposés à l'extrinsécisme, pour lequel, « le fait de penser est pris en lui-même, séparé de l'acte même de penser..., les idées ne s'éclairent (point) à l'action, ne communient (pas) de façon concrète et singulière à toutes les réalités. » (Extrinsécisme philosophique.) Le miraculeux, le divin, le surnaturel « restent extérieurs les uns aux autres et ne sont reliés, pour nous, que par un raisonnement ». (Extrinsécisme apologétique.) Le Dieu de la nature et le Dieu de la surnature, apparaissant comme séparés, « la part naturellement accessible est comme juxtaposée à l'autre, et ne nous donne rien à désirer d'ultérieur. » (Extrinsécisme théologique.) L'ordre moral et l'ordre social sont violemment disjoints l'un de l'autre, par des « vivisections meurtrières ». (Extrinsécisme sociologique.)

Cette erreur générale s'aggrave par l'intellectualisme, car « l'être n'est jamais dans l'idée séparée de l'action, et la métaphysique même, considérée... sous son aspect spéculatif n'est vraie... qu'autant qu'elle

rentre, comme un échelon du système des phénomènes, dans le dynamisme général de la vie. »

C'est de l'action « et d'elle seule que ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'être », car « agir, dans cette acception forte et complète, c'est chercher l'accord du connaître, du vouloir et de l'être ».

Si nous appliquons cette méthode à la connaissance de Dieu, nous pourrons affirmer que « le problème est de savoir, non si cet « unique nécessaire » est le terme abstrait d'un raisonnement, mais s'il pourra, lui aussi, entrer comme une vivante vérité, dans le développement de l'action voulue ». L'apologétique supposera que « la nature est pénétrée par un don qui, secrètement, donne la force de porter, le besoin d'accepter le don transcendant ». Le surnaturel agit en nous indépendamment de la connaissance que nous en avons; la connaissance objective des vérités révélées n'est pas une condition de la possession de l'objet à croire.

Le P. de Tonquédec conteste le principe d'interdépendance universelle et montre clairement qu'il n'est évident ni démontrable. Il prétend que la connaissance est vaine et stérile dans le système de l'immanence et qu'il faut maintenir la définition classique de la vérité contre la théorie qui la réduirait à un accord de la pensée et de la vie. Il faut lui donner pleinement et absolument raison. Il prouve ensuite que l'action ne crée pas le réel. Il discute la théodicée de M. Blondel, sa conception du miracle et son exigence du surnaturel; la manière dont il décrit l'accession à la foi, et la notion des dogmes que suggère son analyse. Il retrouve des assertions et des formules de M. Blondel, dans certains systèmes décrits et réprouvés par l'Encyclique *Pascendi*.

Met-il en doute sa bonne foi, ses intentions droites et généreuses? En aucune façon. Il rend hommage à son talent, « aux richesses variées d'une pensée ingénieuse, féconde, suggestive, sympathique à bien des égards ». Il déclare « avoir subi l'attrait de cette « pensée merveilleusement riche et intensive »; il reconnaît « certains services non méprisables qu'il a rendus à l'apologétique »; il affirme enfin que « sous peine de la calomnier, il faut accorder à M. Blondel que ses idées sur l'immanence, quelles qu'elles soient d'ailleurs, ne l'ont mené ni à l'immanentisme, ni à l'idéalisme, ni au phénoménisme ».

Cependant, après la publication de la première partie de cet ouvrage dans la *Revue pratique d'apologétique*, M. Blondel protesta avec émotion et véhémence. « Et, qu'après un tel exposé, le P. de Tonquédec me distribue des louanges ou des condamnations, elles seront, en ce qui me touche, inexistantes. » Il se considère comme victime de « mépris et d'injustices ». Pourrait-il néanmoins oublier que, de son propre aveu, « une question vitale est en jeu, non pas pour moi (écrit-il) qui dois faire abstraction de ce qui me touche, mais pour l'apologétique même et la philosophie religieuse ». Dès lors, il devait bien s'attendre à ce que les théologiens et les philosophes fussent intéressés et préoccupés par cette « question vitale ». Le P. de Tonquédec n'a pas outrepassé ses droits en examinant, en critiquant les solutions proposées par M. Blondel. Il a dirigé contre elles les armes d'une vigoureuse et pressante dialectique, d'une pénétrante exégèse, d'une science étendue et précise. Quelques-unes de ses épithètes sont

un peu trop vives, mais le ton de son contradicteur, qui accuse si volontiers d'inintelligence ceux qui discutent ses assertions est, lui-même, assez désobligeant.

M. Blondel se retranche derrière deux articles du *Dictionnaire d'apologétique* où les Pères Albert et Augustin Valensin semblent assez favorables à sa méthode. Mais, précisément, son texte comporte et supporte des exégèses très différentes qui semblent toutes deux légitimes. Lorsqu'il est pris à partie, M. Blondel répond par des affirmations parfaitement orthodoxes qui justifient l'exposé du *Dictionnaire*; mais, d'autre part, il ne désavoue pas les formules dangereuses avec lesquelles ces corrections demeurent inconciliables, et sur lesquelles insiste le P. de Tonquédec. Sa sincérité n'est pas en cause, mais sa pensée complexe et sinueuse, renferme des éléments et se complait en des contours qui nuisent à sa lucidité et à sa netteté. Il est trop aisé de déceler en sa doctrine des germes ou des traces de subjectivisme, de mobilisme et de pragmatisme. Nous ne l'accuserons point pour cela de professer consciemment les erreurs de Kant, de Bergson ou de W. James, mais nous regretterons qu'un chrétien si convaincu et un penseur si profond ait adopté des principes et soutenu des théories qu'il est bien difficile, sinon impossible, d'accorder avec sa raison et avec sa foi.

Louis MAISONNEUVE.

Paul VIGUÉ, professeur de théologie au grand séminaire de Poitiers. *Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation*. Paris. Lethielleux, 1912, in-12, 190 pages.

« Ce livre est né d'une leçon de théologie ». Comment parler clairement des droits de l'Eglise en matière d'enseignement sans définir ceux de l'enfant, de la famille et de l'Etat, sans examiner les formules en vogue de neutralité ou laïcité de l'école, de liberté de l'enfant, d'unité morale de la France? Les réponses à ces questions, plus une préface et une couverture, c'était un volume que M. l'abbé Vigué a eu l'excellente pensée de publier. Il nous y a donné, sous une forme à la fois agréable et précise, — point aussi « batailleuse » qu'il le craint... ou qu'il le souhaite, mais que je préférerais qu'elle ne fût aucunement, — un bon exposé de ce que la raison et la foi exigent de l'instruction privée ou publique, officielle ou libre.

Je ne le chicanerai pas sur le premier chapitre qui me paraît moins net que les autres, ni sur le chapitre II, 3, pour lequel il annonce un développement que je n'ai pas su trouver : le contrôle du droit de la famille par l'Eglise, ni même sur la méthode qu'il nous propose dans l'étude de Fénelon et, en particulier, de ses idées communistes; si j'en parle, je veux seulement prouver que je l'ai lu avec quelque attention.

Je préfère signaler certains paragraphes, celui où il fait voir que le christianisme seul a bien défendu, — étant sans doute seul à le connaître avec sûreté, — le droit de l'enfant, et cet autre où apparaît fortement l'absurdité de l'enseignement neutre. Mgr Humbrecht, dans la lettre si flatteuse qu'il adresse à l'auteur, loue avec raison le chapitre sur la liberté de l'enfant. D'autres remarqueront encore ce que pense

M. Vigué du droit de l'instituteur. Voici le sommaire de cette étude neuve et hardie :

« L'instituteur est le représentant de la famille. Il est aussi le représentant (est-ce bien le mot?) de l'Église pour l'enseignement moral et religieux. Il n'est pas un fonctionnaire d'État; mais il a le droit à la protection de l'État, et l'État a sur lui un certain droit de contrôle. Les instituteurs ont le droit de s'associer entre eux pour défendre et faire progresser leur profession, au triple point de vue matériel, intellectuel et moral. »

La Revue de la Jeunesse publiait dernièrement (10 décembre 1912), la réponse de M. Lotte sur les signes d'une renaissance catholique. « Je mets en fait qu'à l'heure actuelle il n'y a pas un Français, soucieux de l'avenir de son pays, il n'y a pas un homme soucieux de civilisation vraie qui n'espère en notre foi pour régénérer la France et sauver l'humanité de la barbarie... Vive Dieu! L'avenir est clair. Sainte Geneviève n'a pas abandonné sa ville; ni saint Louis son royaume; ni Jeanne d'Arc, sa douce France. A nous de les seconder! » C'est ce que fera très heureusement la « belle théologie de M. Vigué ».

L. Théron de Montaugé, *Les clochers de brique à l'horizon*. Paris, Plon, 1913, in-12, 99 pages.

Le délicat et chrétien poète de *l'Ame ensoleillée* et de *La Terre qui chante* donne ici toute sa mesure. Ce petit volume, en de beaux vers bien rythmés, dans une langue imagée et sonore, traduit d'une façon très personnelle les sentiments qu'inspire à une âme profondément religieuse le contact journalier avec la terre, celle que la pensée de Dieu, toujours présente, transfigure par la perspective de l'infini, par le symbolisme des rites et la piété des souvenirs. L'auteur a

Regardé la nature avec des yeux chrétiens

et cette contemplation a fait jaillir des plus humbles détails de la vie rurale de fraîches sources de poésie, tour à tour gracieuse ou éclatante, mélancolique et sereine, toujours aussi bienfaisante à l'âme qu'artistique dans son expression. L'auteur n'est point de ceux qui confondent la simplicité avec la négligence; il pense qu'à la qualité supérieure de l'émotion doit répondre une forme digne d'elle. De multiples citations pourraient seules faire comprendre avec quel bonheur, — à peine çà et là quelques traces d'effort, — M. Théron de Montaugé a su allier la richesse et le pittoresque des descriptions précises et bien observées à la grâce et à l'élévation des sentiments. Sans effort, il achève dans la contemplation des horizons éternels la méditation suggérée par la vue du « cèdre blessé », de la « glycine » ou du « banc de pierre » moussu. L'*Autan* est animé d'un véritable souffle épique; *Berceaux d'osier* et *Jardin natal*, poèmes délicieux de la famille, *Etape d'amitié* qui note si finement les nuances d'un même sentiment à différents âges de la vie alternent avec la description émue et colorée des aspects changeants de la « terre maternelle » sous l'influence des saisons. Il faudrait citer tout entier l'admirable sonnet sur *l'Automne qui descend*, où

Notre âme s'allège et, d'un plus pur coup d'ailes,
Cingle vers la clarté comme les hirondelles,
Quand les effeuillements gisent sur le talus.

D'allure plus impersonnelle, les poèmes de la seconde partie, *A la brique de Toulouse, Notre-Dame des Champs, La mort de Sainte Germaine*, etc., laissent au poète plus de liberté pour les larges envolées où il peut donner libre essor au mouvement de sa pensée et de ses rythmes harmonieusement combinés. Entre tous, il faut signaler le poème liturgique, si vivant par le pittoresque et, par son symbolisme d'une si remarquable ampleur de pensée, sur *Les feux de la Saint-Jean*, sans oublier, un peu perdu au milieu de ces plus longs poèmes et d'une teinte un peu effacée en parfaite harmonie avec le sujet, le sonnet sur *Le sage* qui

> ... pour pasteur, ayant la Providence,
> Rêve au jour éternel chez le divin Berger.

M. Théron de Montaugé s'est fait l'an dernier, en un cours libre professé à l'Institut Catholique de Toulouse, avec une sympathie avisée, l'historien et le critique des poètes chrétiens de ce temps. *Les clochers de brique à l'horizon*, mieux encore que ses précédents recueils, lui assurent une place distinguée dans cette phalange et le signalent à l'attention de tous ceux qu'intéressent les destinées du renouveau catholique de la littérature. F. C.

H. Bornecque et D. Mornet. *Rome et les Romains* (Littérature, Histoire, Antiquités publiques et privées). Paris, Ch. Delagrave, 1912, in-12 de VI-238 pp.

« En traduisant les textes latins, les élèves et les étudiants commettent fréquemment des erreurs. Elles tiennent souvent à ce qu'ils savent mal la grammaire, souvent aussi à ce qu'ils n'ont pas entre les mains, en dehors de leur dictionnaire, forcément bref, et des notes de leurs éditions, qui ne sauraient tout dire, un ouvrage pouvant leur fournir les indications dont ils ont besoin, rapidement, simplement, sûrement et clairement ». C'est à combler cette lacune que vise ce petit livre. Il réalise son ambition et il peut rendre de réels services si on veut bien le prendre uniquement pour ce qu'il promet d'être, à savoir un répertoire commode, mais très sommaire, qui, pour un moment donné, remplace grammaires, manuels et dictionnaires, mais sans prétendre en général dispenser d'aucun d'eux. C'est un vrai tour de force d'avoir su renfermer dans 240 pages autant de renseignements essentiels sur l'histoire, la littérature, la géographie, la religion, les institutions publiques, la vie privée, etc. Peut-être même la part de la littérature eût pu être un peu réduite; quelques pages consacrées à la prosodie et à la métrique latines les auraient avantageusement remplacées aujourd'hui que la question de la prononciation latine donne un regain d'actualité à ces disciplines; l'exécution de quelques gravures aurait pu être aussi plus soignée. Mais, somme toute, c'est là un livre utile que tout étudiant devrait avoir sous la main quand il prépare ses textes latins. A. Degert.

Toulouse — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. Le Gérant : NAUZE.

AUX ORIGINES DU GALLICANISME

UNE PRÉTENDUE AMBASSADE DE S. LOUIS

A INNOCENT IV A LYON EN JUIN 1247

(*Suite et fin* (1)).

V. — L'ambassade de juin 1247 est inventée.

A s'en tenir à la lettre des documents, il y aurait donc eu deux ambassades de saint Louis à Innocent IV, en mai-juin 1247. La première aurait eu lieu le 2 mai et aurait exprimé des doléances résumées par la lettre de Boniface de Cantorbéry. La seconde aurait eu lieu dans les premiers jours de juin et aurait formulé ses plaintes dans une harangue que nous avons encore. Mais l'étude précédente a montré que ces deux documents sont inconciliables, qu'il faut choisir entre eux, parce que l'un des deux est faux et inventé.

Or, ici, le doute n'est pas possible. Il n'y a aucun motif de suspecter la lettre de Boniface (2). Bien plus, les précisions (quant aux dates et aux personnes) et les détails caractéristiques qu'elle contient sont autant de motifs d'en admettre l'authenticité. Au contraire, la harangue se présente à la critique dans les conditions les plus défavorables. Sa fausseté résulte de plusieurs constatations indépendantes et convergentes.

Avant de passer à l'analyse et pour fixer tout de suite les

(1) Voir *Bulletin*, 1913, pp. 147 et suiv. Dans cet article, p. 172, ligne 4, avant la fin, au lieu de « deux ou trois semaines », corriger *cinq ou six semaines*.

(2) Tout fait croire que cette lettre est arrivée aux mains de Mathieu de Paris dès l'année 1247. Elle est dans les *Additamenta* de Mathieu. Cette collection de pièces justificatives ayant été augmentée par Mathieu d'additions successives, chaque pièce se trouve à son rang d'insertion. Or, la lettre de Boniface est le second des six documents de 1247.

idées, voici en gros la conclusion à laquelle on croit pouvoir s'arrêter. La harangue a été composée, après juin 1247 et avant 1257, par un auteur bien au courant de la situation politique et ecclésiastique (1). L'ambassade du 2 mai de Louis IX, résumée dans la lettre de Boniface, avait fortement frappé les esprits. On savait qu'elle avait présenté des réclamations très vives et, au milieu des préoccupations polémiques de ce temps, on regrettait d'autant plus de n'en pas avoir le texte, pour s'en servir contre les demandes, jugées excessives, de la curie. Dès lors, on n'a pas hésité à le fabriquer. C'est notre harangue. L'auteur, préoccupé surtout des finances ecclésiastiques, a négligé deux points de l'ambassade du 2 mai : la question des juridictions et celles des privilèges des Templiers et Hospitaliers. De plus, écrivant après que Frédéric II eût renoncé à réaliser ses menaces contre Lyon et connaissant les réquisitions militaires qu'en vue de ce danger Innocent IV avait adressées à des évêques français, il n'a pas résisté au plaisir de blâmer ces dernières (n° XII). Mais, par là, il s'est livré, parce que c'était trop retarder le prétendu discours et l'insérer dans un milieu historique où il n'y a plus place pour lui.

I. La harangue blâme les réquisitions militaires envoyées par Innocent IV à divers évêques. Or ces réquisitions ont été lancées le 28 et le 30 mai 1247 (2). Le discours n'a donc pu être rédigé

(1) Après juin 1247, car elle mentionne les menaces de Frédéric II contre Lyon; avant 1257, car dans les *Additamenta* de Mathieu, elle se trouve entre des pièces de 1256 et de 1257. Ces deux années marquent l'intervalle durant lequel la harangue est venue aux mains de Mathieu. C'était, en Angleterre, un temps d'extrême agitation des nobles et du clergé contre les impositions convenues d'un commun accord entre le roi Henri III et le pape Alexandre IV. Sur ce conflit, voir GOTTLOB, *Die pœpstlichen Kreuzugs-Steuern*, pp. 83 et suiv. La harangue tombait à merveille pour justifier les résistances. Peut-être même a-t-elle des attaches avec la situation anglaise de ce moment. Il y aurait là un sujet d'étude.

(2) Il en reste deux, à peu près identiques, de ces dates : BERGER, *op. cit.*, p. CLXXXV. Il y est dit que Frédéric II « *dirigit litteras* » pour convoquer ses partisans. Le pape demande à ses correspondants de se préparer « *ex nunc* » à le secourir, afin d'être prêt à aller à Lyon sur une nouvelle convocation. La forme de ces lettres est telle et leurs dates, si voisines, que ce serait une supposition gratuite d'admettre qu'il y a eu des convocations à une date anté-

que notablement après cette date. Il a fallu : 1° que les réquisitions du pape arrivassent aux destinataires; 2° que ceux-ci fissent une communication au roi sur ce sujet; 3° que le roi donnât ses instructions à l'ambassade; 4° que le roi fît le voyage de Pontigny (Yonne), où il était, le 7 ou le 9 juin. Voilà bien des déplacements, du 28 mai au 7 ou 9 juin. Dix ou douze jours ont-ils pu y suffire? On ne le croira pas. Or on ne peut pas renvoyer la rédaction de la harangue après l'arrivée du roi à Pontigny, car c'est à cette date que Louis IX a fait au pape son offre de protection.

II. Si l'on passait sur cette impossibilité, il y en aurait une autre de nature différente. Pour les raisons qui précèdent, le discours aurait été prononcé au plus tôt après le 10 juin, et, d'après son contenu (1), il a dû être dit avant le 17 juin, date à laquelle Innocent IV avait reçu de Louis IX des offres enthousiastes de secours. Or on y lit, à propos des menaces de Frédéric II contre Lyon (XII) : « Nec scitur etiam de illo utrum venturus sit. » Et comme, à pareille date, la réalité menaçante des projets de Frédéric II ne faisait doute pour personne, prononcer les paroles ci-dessus, c'eût été nier un fait de notoriété publique (2). Donc cette parole n'a pas été prononcée. Elle a été imaginée par un auteur au courant des faits (c'est-à-dire de la protection promise par Louis IX à Innocent IV contre Frédéric II), mais qui a passé sous silence cette protection, pour ne pas atténuer les sévérités de la prétendue harangue contre Innocent IV et surtout contre les réquisitions militaires. Dès lors, il a essayé de s'en tirer par

rieure. M. Berger, *op. cit.*, p. cxciii, citant le texte reproduit ci-dessus, écrit : « Ce passage se réfère sans doute aux lettres du 28 et du 30 mai 1247... ou à d'autres, analogues. »

(1) Au n° xii, la manière indifférente dont il y est question des menaces de Frédéric II contre Lyon.

(2) A cette date, l'empereur avait convoqué ses vassaux et partisans à Chambéry pour la quinzaine après l'octave de la Pentecôte. Il avait pris la précaution d'avertir Louis IX de son projet, le présentant comme absolument définitif : « Qualiter... *infallibiliter* Lugdunum disposuerimus nos conferre », comme le rappelle Frédéric II, dans une lettre du commencement de juillet 1247 à saint Louis.

cette formule qui semblait n'engager à rien : « On ne sait pas si l'Empereur viendra. » C'était déjà trop, car à cette date, sur ces menaces imminentes de Frédéric II, on savait. D'où un démenti de l'histoire à notre ingénieux discoureur. En voici un autre.

III. La manière dont il fait parler saint Louis (n° XII), au sujet de la visite armée projetée par Frédéric II, à Lyon, contient un second indice de fausseté. Relisons ce passage : « On ne sait pas si votre persécuteur [Frédéric II] viendra et même s'il devait venir, il faudrait, semble-t-il, préférer aux conseils humains le conseil de Dieu, qui dit : *Si on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre.* » Ou les mots ne veulent rien dire ou en langage diplomatique, dans une audience solennelle et publique, c'est là un abandon véritable et sans réserve. Le sens est celui-ci : « Le roi se désintéresse du projet de Frédéric II. Puisque le pape ne peut pas se défendre à Lyon, il n'a qu'à s'en aller ailleurs. » Cette interprétation est confirmée par la fin du n° XIV, où est blâmée la résistance armée du pape.

Ces dispositions de Louis IX sont une donnée indispensable et pour l'histoire des menaces de Frédéric II contre Lyon et pour la discussion de l'authenticité de notre harangue. Or, on est surpris de constater que M. Berger n'a accordé qu'une médiocre attention à cette donnée essentielle. Il n'en parle pas à propos du voyage projeté de Frédéric II à Lyon, endroit où la discussion de ce renseignement s'imposait (1). Quand il s'en occupe, à propos de la politique ecclésiastique de Louis IX, il adopte une interprétation bénigne qui ne peut pas être maintenue.

En réalité, l'attitude prêtée ici à Louis IX est une très grosse objection contre l'authenticité de notre texte. La possibilité de cette attitude est démentie : 1° par le caractère bien connu du roi et 2° par l'enthousiasme avec lequel Louis IX, sa mère et ses frères ont offert à Innocent IV d'aller le protéger, à Lyon, contre Frédéric II, en juin 1247.

(1) *Op. cit.*, p. CLXXXVII.

Le caractère de saint Louis était fait d'un grand dévouement à l'Eglise et d'une fierté nationale aussi grande. Or, ni l'un ni l'autre de ces sentiments ne permettait au roi de parler comme notre texte. L'intérêt religieux et l'intérêt français lui imposaient une attitude toute différente. Et ici il n'y a pas à se mettre en frais. Le mieux est de citer M. E. Berger, qui a eu, dans l'ensemble, une vision si exacte du caractère du roi.

Parlant du choix de Lyon comme résidence, par Innocent IV, M. Berger écrit (1) : « Nul ne pouvait donc croire que Frédéric II s'aviserait de mettre la main sur le pape réfugié à Lyon, si le roi s'y montrait opposé... Le pape... n'a jamais pu se figurer que le plus pieux des rois de France laisserait, en un jour de danger, la Papauté sans secours à la porte de ce royaume, asile traditionnel des souverains pontifes. Un des panégyristes de saint Louis a dit : « Il considérait les affaires de sa Mère l'Eglise plus que comme siennes, et tous ses efforts tendaient à les mettre en bon état (Guillaume de Chartres) ». Ce souci des intérêts chrétiens, cette sollicitude pour l'honneur du Saint-Siège, se retrouvent jusqu'à la fin de sa vie et dans ses dernières instructions. Aussi voit-on Innocent IV, dès les premiers mois de son règne, parler de saint Louis, de sa mère et de ses frères, en les appelant *les principaux défenseurs de la foi orthodoxe et de la liberté de l'Eglise.* »

Et à propos de la maladie qui mit en danger les jours du roi, à la fin de 1244 : « L'inquiétude (2) du pape dut être fort grande pendant tout le temps que dura la maladie du roi; sa mort, qui, paraît-il, lui avait été annoncée, eût privé l'Eglise d'un protecteur dont la seule présence suffisait à tenir en respect Frédéric II (Guillaume de Nangis, *Vie de saint Louis; Historiens des Gaules et de la France*, t. XX, p. 344). »

Quant à la fierté nationale qui devait empêcher saint Louis de permettre à Frédéric II d'aller à Lyon et d'y parader avec ses vassaux italiens, bourguignons et teutons, qu'il y avait convo-

(1) *Ibid.*, p. XXV-XXVI.
(2) *Ibid.*, p. XXVIII, note 2.

qués, M. Berger dit tout ce qu'il faut dire (1). « Il était ÉGALEMENT IMPOSSIBLE au roi de laisser opprimer le pape à la frontière de son royaume (*intérêt religieux*) et de permettre à l'empereur une entreprise contre Lyon, une invasion dans ce royaume d'Arles, où Charles d'Anjou venait de se faire une place et que Frédéric II convoitait pour Manfred (*intérêt national*). »

On ne saurait mieux dire. Il était *impossible* à saint Louis de laisser Frédéric II aller à Lyon. *A fortiori* était-il impossible à saint Louis de dire ce que contient à cet endroit notre texte, dont l'inspiration est une indifférence railleuse. Et qu'on ne dise pas qu'en parlant ainsi saint Louis ne croyait pas que Frédéric II allât à Lyon. Notre texte a une portée générale. Même dans le cas où Frédéric II irait à Lyon, le roi croit préférable, pour le pape, de pratiquer la maxime évangélique et de fuir dans une autre ville (2). — (D'ailleurs, voir p. 195, n. 2.)

(1) *Ibid.*, p. LXXXVII.

(2) Comment M. Berger, qui a si bien vu qu'il était impossible à saint Louis de laisser Frédéric II menacer le pape à Lyon, a-t-il pu accepter comme authentique notre texte où le roi manifeste à ce sujet une indifférence presque railleuse ? Force est bien de reconnaître qu'il y a ici, dans cet historien d'ordinaire si précis, une véritable inconséquence. Il faut dire aussi que, dans son exposé, cette inconséquence est rendue moins sensible grâce à la manière atténuée dont il comprend le témoignage pourtant si formel et même brutal de notre harangue. Mais pareille atténuation exégétique est injustifiée et a contre elle la résistance incoercible des textes.

M. BERGER écrit avec quelque embarras (*Op. cit.*, p. CXCIII) : « L'envoyé royal dit qu'on ne sait pas si l'empereur viendra, et que le pape, si *on* l'attaque à Lyon, *pourrait* bien se retirer ailleurs; le mémoire a dû, en conséquence, être rédigé *avant l'époque où saint Louis promit formellement* son appui au Saint-Siège, et sans doute au commencement de juin 1247. Le roi, peut-être, aura profité *du moment où il allait, par un acte éclatant*, témoigner son dévouement à l'Eglise, pour adresser à Innocent IV des représentations qu'il jugeait nécessaires. »

Difficilement ce morceau paraîtra conforme à la situation réelle. — 1° Il ne rend pas le caractère si décidé et un peu brutal du passage de notre harangue dont il s'agit. Ici tout est atténué et estompé. *On* à la place de Frédéric II. Les mots *le pape* POURRAIT *bien se retirer ailleurs* ne rendent pas la force du texte *praeferendum esset ut videtur consilio humano*, etc. (Plus loin, *Ibid.*, p. CXCV, ce texte est traduit de nouveau et, cette fois, dans toute sa force.) — 2° Les mots *avant l'époque où saint Louis promit formellement*, disent trop peu. Ils semblent faire croire qu'avant cette promesse formelle, saint Louis avait laissé espérer quelque secours ou du moins n'avait pas découragé tout

IV. Ce prétendu abandon du pape par saint Louis est d'autant plus impossible à accepter qu'il supposerait, dans les sentiments du roi, un changement rapide, total et inexplicable. Nous savons, en effet, que, vers le milieu de juin 1247, saint Louis, sa mère et ses frères ont annoncé au pape leur arrivée à Lyon avec une armée pour le défendre. La reconnaissance du pape (1), dont le ton est si élevé, nous renseigne assez sur le caractère du secours ainsi offert par la maison de France. C'était un mouvement généreux et affectueux. D'ailleurs les faits parlent assez. Toute la famille, Blanche de Castille y comprise, voulait partir. Le pape a dû tempérer tous ces dévouements. Quel changement depuis la prétendue harangue! Il serait total, la chose est trop claire. Il serait rapide, puisqu'il a exigé tout au plus quelques jours. Enfin, il serait inexplicable. On cherche le fait nouveau qui a pu décider le roi à changer sa décision et son langage. On n'en trouve pas. Les raisons qui devaient décider saint Louis tenaient à la nature des choses : intérêt religieux; intérêt national. On ne voit pas quel mobile pouvait tout d'abord contrebalancer ceux-là ou leur ajouter, après coup, un poids appréciable. Le changement de décision de saint Louis est invraisemblable et incompréhensible. Or, il n'y a pas d'énigme dans la politique si droite et si franche du roi. Donc, celui-ci n'a pas changé de sentiment.

Ajoutons que les auteurs contemporains ne disent rien d'un tel revirement. Ajoutons que l'effusion de reconnaissance d'Innocent IV se comprendrait mal, si ce pape avait commencé par

espoir : insinuation qui est complètement écartée par notre harangue si formelle quant à l'abandon où le roi laisse le pape. — 3° La dernière phrase de M. Berger transcrite plus haut prétend en réalité réunir des contradictoires. Elle suppose que saint Louis pouvait, en un même moment, parler comme notre harangue, qui laisse le pape dans l'abandon, et avoir l'intention d'intervenir ensuite en faveur du pape. Il y a là une impossibilité psychologique. Pour la supprimer, il faudrait admettre que, dans la harangue, saint Louis a fait dissimuler sa véritable pensée, ce que personne n'admettra. — 4° On croira difficilement que saint Louis ait *profité* du moment où Innocent IV était aux prises avec d'aussi graves difficultés pour lui faire dire de pareilles duretés.

(1) Huillard-Bréholles, *op. cit.*, t. VI, p. 544.

recevoir de saint Louis les paroles de froide indifférence que contient notre harangue.

VI. — Doléances ordinaires et critiques extraordinaires.

Pour déterminer le caractère du discours, pour savoir s'il a pu être prononcé au nom de Louis IX, il faut bien s'en rapporter à l'impression que nous donne aujourd'hui une lecture attentive et décider si telle manière de parler du pape convient ou non aux sentiments de saint Louis. Mais avant d'en venir là, on peut comparer ce document à d'autres du XIII^e^ siècle qui sont analogues et d'une authenticité indiscutable. On peut, par exemple, étudier les doléances des Anglais, dont l'opinion était alors pour le moins aussi excitée que celle des Français. Nous constaterons ainsi ce qu'il était possible de dire en face à un Innocent IV. Ce sera sortir de l'abstraction, tenir compte des réalités de ce moment historique et, par une sorte de mise au point, substituer à certaines convenances générales, celles du XIII^e^ siècle, qui importent principalement dans le cas présent. Enfin ce sera mentionner par avance des données qui, plus loin, seront indispensables pour apprécier certaines théories récentes sur les origines anglaises du gallicanisme.

Il y avait alors en Angleterre, au couvent bénédictin de Saint-Alban, au comté d'Hertford, non loin de Londres, un des maîtres chroniqueurs du Moyen âge. Doué des aptitudes les plus variées, mobile et curieux, passionné pour les intérêts de son couvent et du royaume, Mathieu de Paris était devenu le familier du roi Henri III et s'était fait connaître à l'étranger. Aussi était-il merveilleusement informé. Pour les années 1245-1247, il a transcrit une série d'actes qui donnent la vision directe des relations de son pays avec la curie romaine. Ce sont des listes de *gravamina* que l'Angleterre imputait à l'administration pontificale (1) et des doléances adressées à Innocent IV ou aux car-

(1) MATTHÆI PARISIENSIS, *Historia major*, Paris, 1644, p. 469. *Gravamina* de mars 1246. *Sept* articles. Les « *consuetudines, libertates et Regni jura* » ne sont pas respectés. Contributions excessives ajoutées au Denier de saint Pierre pour Rome « *sine Domini regis assensu vel consensu* »; bénéfices, pensions

dinaux tour à tour par le roi, les nobles, les évêques et les moines (1).

Comparons ces documents anglais et le nôtre. Les *gravamina* sont à peu près les mêmes des deux côtés. Des (2) doléances sont formulées d'une manière analogue. Mais à côté de ces doléances qui lui sont communes avec les documents anglais et qui étaient assez ordinaires au XIII^e^ siècle, le discours présente des particularités qui lui sont tout à fait spéciales. Celles-ci

donnés par le pape à des étrangers et surtout aux Italiens. — Le *septième* article doit être transcrit, parce qu'il contient des doléances souvent répétées en Angleterre et en France, jusqu'au milieu du XV^e^ siècle : « *Item gravatur [regnum Angliæ] eo quod in beneficiis Italicorum, nec jura, nec pauperum sustentatio, nec hospitalitas, nec divini verbi prædicatio, nec Ecclesiarum utilis ornatus, nec animarum cura, nec in Ecclesiis divina fiunt obsequia prout decet et moris est patriæ, sed in ædificiis suis parietes cum tectis corruunt et penitus lacerantur.* »

Aux diverses réunions du clergé et des barons anglais, des plaintes nouvelles s'ajoutaient aux précédentes. C'est ainsi qu'au cours de cette année 1246, on se plaignit que le pape eût demandé, à certains prélats, dix hommes armés et équipés pour le servir pendant un an. A ce propos, une réunion anglaise remarqua : « *Quod servitium militare nulli nisi soli Regi et regni principibus debetur nec ab aliquo usque ad nostra tempora aliquo tempore exactum fuisse recolitur.* » *Historia major*, p. 471.

A la fin de 1246, un mémoire fut rédigé sur la situation du clergé paroissial; il se termine par un appel au Concile général (*Ibid.*, pp. 480-481).

(1) *Historia major*, pp. 450-451. Lettre adressée à Innocent IV, au Concile de Lyon de 1245 par les « *Magnates et Universitas regni* ». Même objet que dans les textes de la note précédente. Plaintes spéciales contre le nonce Martin, qui procède aux levées avec une dureté révoltante et qui exerce en Angleterre de vrais pouvoirs de légat, sans avoir été agréé à ce titre par le roi.

Ibid., pp. 469 et suiv., en 1246, cinq lettres du roi, des nobles, des évêques, des moines. — *Ibid.*, p. 483, deux lettres du clergé au pape et aux cardinaux, en 1247.

(2) Voici les principales données communes à la harangue et aux documents anglais indiqués dans la note précédente. Formules des plus énergiques pour dire le caractère intolérable des exigences pontificales. Craintes exprimées que des divisions de toute espèce ne se mettent dans le royaume. Intention bien arrêtée de rejeter les exigences dont il s'agit. Par exemple, les nobles déclarent : « *Oportebit nos ponere murum pro domo Domini et libertate regni... regi et Ecclesiæ Romanæ periculum imminebit.* » Ces levées excessives privent le royaume des ressources indispensables pour sa défense. Dans *Historia major*, p. 475, il y a deux lettres de 1246, dans lesquelles le roi interdit à son clergé de satisfaire aux demandes du pape.

Ibid., p. 475, il y a une bulle de 1246, prescrivant une réquisition pontifi-

proviennent d'une liberté de langage et de pensée qui dépasse de beaucoup les limites que s'imposaient les doléances anglaises.

On constate que, malgré leurs vivacités, les Anglais (roi, nobles, évêques, moines) veulent être respectueux et le sont. Leurs *gravamina* de 1246 sont présentés « domino Papæ humiliter ac devote » : attitude qui nous rappelle combien imposante était encore la papauté, en ce milieu du XIII^e^ siècle. Pour donner libre cours à sa mauvaise humeur, on attendait d'être loin du pape ou de ses légats : ainsi faisait Mathieu de Paris. Ainsi faisaient, en présence du nonce d'Angleterre, les envoyés du monastère de Saint-Alban. Ils sollicitaient un délai « flexis genibus et verbis deprecatoriis (1) ». En fait d'humilité, ni le nom ni la chose ne se trouvent dans l'expression des *gravamina* du discours. Sans doute, personne ne s'attendra à trouver des formules trop condescendantes dans une harangue prononcée au nom d'un roi aussi soucieux de sa dignité que l'était Louis IX. Mais on ne saurait oublier les sentiments du roi envers le Saint-Siège ni la déclaration catégorique qui se trouve à ce sujet dans les Enseignements de saint Louis (2).

Or, la harangue paraît bien éloignée de ces sentiments, comme d'ailleurs du langage des documents anglais indiqués plus haut. Et qu'on ne dise pas que l'orateur dépasse ici les termes de son mandat. Son premier mot est pour déclarer qu'il dira « *quod injunctum est mihi a Domino rege Franciæ* ». D'ailleurs il sent si bien la gravité de ses propos qu'il s'en excuse (*veniam peto*), ajoutant qu'il est venu malgré lui (*me misit et venire*

cale. *Ibid.*, pp. 488-489, il y a une série de bulles de 1247 relatives à une taxe pontificale frappant l'abbaye de Saint-Alban, où résidait Mathieu de Paris. Les moines firent une résistance désespérée, mais inutile. C'est de là surtout que date l'acrimonie de Mathieu contre la Curie. Dans ces bulles, on trouve les monitions, la fixation de la taxe, l'ordre de porter telle somme, à telle date, à tel endroit, sous les peines que de droit.

(1) *Historia major*, p. 489.

(2) Texte de Geoffroi de Beaulieu, les *Enseignements* de saint Louis, dans *Acta sanctorum*, t. V, de mai, p. 546. Voir MOLINIER, *les Sources de l'Histoire de France*, n° 2.657.

fecit invitum). Le parti pris de faire endosser entièrement à Louis IX tout ce qui va suivre ne pouvait pas être indiqué plus fortement, à moins que le messager ne désavouât complètement la mission dont il était chargé. C'est que cette mission prétendue l'amenait à dire des paroles un peu fortes. Aux doléances assez ordinaires en ce temps-là s'ajoutent des critiques très vives de l'administration pontificale et des leçons directes. De plus et surtout les doléances et les critiques y sont subordonnées à une théorie juridique, à une limitation des droits de la curie qui est systématique : deux particularités qui n'ont pas d'équivalent dans les textes anglais : de là deux points à indiquer.

Les critiques et les leçons directes abondent. Il est parlé de « la haine et de la rancœur véhémentes » de la France contre le Saint-Siège et d'où il pourra sortir « quelque grand monstre ». Les Français sont représentés comme étant « presque tous schismatiques, du moins de cœur » (n^os^ II et III). En réalité ces derniers mots expriment assez bien le caractère de la harangue. Celle-ci est sévère pour le pape, à qui on apprend que, par l'abus de l'excommunication, il perd tout simplement le pouvoir de lier et de délier; sévère pour l'Eglise, dont on dit que les richesses risquent de « l'étouffer » (IV). Les expectatives sont contraires « au droit et à la raison » (VIII). Au n° IX, la leçon prend un tour agressif et presque insultant. « On ne lit pas [dans le droit canonique] que la première Eglise [Rome] doive dépouiller les autres et leur enlever ce qui leur appartient », on y voit, au contraire, que les chefs de l'Eglise doivent s'appliquer « à gagner les âmes plutôt qu'à piller et à dépouiller les hommes et à scandaliser leurs frères. » Le rappel solennel de pareilles évidences est d'une ironie un peu forte.

Plus loin (X), il est dit que, du train dont vont les choses, le pape en viendra bientôt à donner tous les bénéfices en France et qu'alors il ne restera aux Français « qu'à s'enfuir de leur pays ou à mettre en fuite » les étrangers qui l'exploitent. L'exposé sur les droits du pape finit (XIV) par le rappel de la conduite modérée des papes réfugiés en France au XII^e^ siècle : « Ces papes n'ont pas grevé l'Eglise de France : ils n'ont

pas conféré de bénéfices, ils n'ont pas demandé des secours d'argent ou d'hommes d'armes; ils ont mieux aimé se servir des armes spirituelles, qui sont les larmes et les oraisons, seules armes des ministres du Christ, que de violer la paix de l'Eglise et de prendre part à des carnages et à des tueries d'hommes, ce qui n'est pas permis aux prêtres ni aux ministres du Christ. » On le voit, le blâme est direct et formel pour la politique d'Innocent IV obligé de faire la guerre à Frédéric II. Contre le système de gouvernement du pape un autre tout opposé est dressé et déclaré seul compatible avec la vocation spirituelle de l'Eglise. C'était exactement la théorie des partisans de Frédéric II et, en quelques formules ironiques, la condamnation de toute la politique pontificale du XIII[e] siècle.

Ainsi la harangue ne se contente pas de présenter des doléances sur quelques abus déterminés, comme font les documents anglais, comme faisait l'ambassade du 2 mai, résumée par Boniface de Cantorbéry. Elle donne au pape des leçons mortifiantes et s'immisce, pour la blâmer, dans la politique générale d'Innocent IV, dont un roi de France n'avait pas à connaître. Saint Louis avait un sentiment trop juste de ses devoirs et de ses droits pour se permettre de pareilles admonestations et intrusions. Encore moins pouvait-il formuler le système juridique qui fait le fond du discours et dont il reste à parler.

VII. — Théories contraires a la pratique de l'époque.

Ce manifeste a le mérite de la clarté. Contre les abus en question, le roi faisait exprimer « libertatem suam et consilium suum ». Un seul mot, nous dit-on, suffit à condamner ces abus : c'est qu'ils sont *nouveaux*. Les papes anciens ne les ont pas commis, bien qu'ils se trouvassent, eux aussi, dans des situations très difficiles. Le pape actuel ne doit pas les commettre. En vain se réclamerait-il de « *quædam* (!) *plenitudo potestatis* ». On répond : (IX) « Restringenda est sub ratione potestas et discretionis moderamine limitanda. » D'ailleurs, en ces matières, le roi a des devoirs : il doit maintenir (XVIII) : « *statum*,

libertates et consuetudines Regni sui ». Conclusion pratique : le pape n'a qu'à céder sur tous les points, s'abstenir désormais de ces abus et révoquer ceux qui sont de date récente.

Ici nous sommes bien en présence d'un système juridique appuyé sur l'histoire et sur des considérations politiques. Voyons ce qu'il vaut historiquement et s'il est possible de l'attribuer à Louis IX.

I. L'orateur veut supprimer les provisions apostoliques, mais par de bien mauvais arguments. C'étaient là des distributions de bénéfices mineurs faites par le pape, qui suspendait l'intervention du collateur ordinaire, pour y substituer la sienne. Des prébendes surtout étaient ainsi attribuées et à des clercs italiens, pour les motifs déjà dits. L'orateur rend Innocent III responsable de cette pratique (x). C'est une erreur. L'usage est plus ancien, remonte au moins à Innocent II (1130-1143) et a été développé par Alexandre III pendant son séjour en France (1162-1165). De là un fait que l'auteur de la harangue ignore et qui l'aurait bien surpris s'il l'eût connu : au XII^e^ siècle, notre pays est celui où l'ancienne liberté est le plus restreinte et où il y a le plus de provisions et de réserves apostoliques. Ce mode de collation y soulève déjà les protestations des collateurs ordinaires : opposition qu'augmente encore l'hostilité contre les étrangers. Mais les papes, qui se contentaient d'abord de recommandations et de prières, affirment bientôt leur droit de collation. En 1234, Grégoire IX introduit dans son Code (Décrétales) ces décisions autorisées qui, dès lors, ont force de loi.

On voit combien la harangue se méprend sur ce sujet. Adressée à Innocent IV, qui était un canoniste de profession, elle se fût attiré une réfutation immédiate et péremptoire. On pouvait engager le pape à user modérément de ce mode de collation et, de fait, à plusieurs reprises, Innocent IV a fait, à cet égard, des concessions aux susceptibilités nationales; mais c'étaient des arrêts momentanés dans le mouvement irrésistible qui, à la fin du XIII^e^ siècle et au XIV^e^, a amené les papes à se réserver la collation d'un grand nombre de bénéfices et finalement des évêchés.

C'était donc aller à un échec que de nier le droit du pape à ce sujet et surtout en invoquant des erreurs historiques (1).

Après cela, on croira difficilement que Louis IX, ayant des plaintes à formuler, les eût justifiées d'une manière si peu exacte et fût entré en conflit déclaré avec le droit canonique. Il avait autour de lui assez de clercs pour être exactement renseigné sur ces questions.

II. Un second point de droit sur lequel la harangue n'est pas d'accord avec les idées officielles du XIII^e^ siècle, c'est la question du subside pour l'Eglise romaine. Ce subside déplaît particulièrement à l'orateur, qui le discute en première place (IV-VII). Ici encore est lancé le reproche de nouveauté. Jusqu'à une date récente, nous dit-on, pareilles taxes étaient inconnues. Cette appréciation de fait est exacte. C'est Innocent III qui le premier a imposé, d'une contribution, les Eglises du monde chrétien.

L'occasion de cette initiative se trouve dans les croisades. Pour la croisade de Philippe-Auguste, en 1187-1188, la nation entière avait consenti à payer un dixième des revenus (dîme saladine). Pareille imposition générale sur le royaume ne fut pas renouvelée. Dans la suite, la taxe proprement dite pour la croisade fut payée par les seuls biens du clergé. L'imposition était fixée par le pape. C'est ainsi qu'en 1198, Innocent III a demandé aux Eglises de fournir des hommes d'armes ou un équivalent en argent pour la Terre-Sainte. En cela, le pape commande comme arbitre souverain des intérêts chrétiens Il va sans dire aussi qu'il s'entend à l'amiable, dans chaque pays, avec le souverain.

Ainsi, à la fin du XII^e^ siècle, un précédent de la plus haute importance est posé. La propriété ecclésiastique, la masse de biens la plus considérable, est soumise au droit d'imposition du pape, interprète des nécessités de la chrétienté. Il va sans dire qu'une masse si facilement imposable allait être mise à contribution, malgré les doléances du clergé. On le vit tout de suite

(1) Sur cette question des origines des réserves apostoliques, il y a un exposé très complet dans P. HINSCHIUS, *System des Katholischen Kirchenrechts*, t. III, pp. 113 et suiv., Berlin, 1883.

pour les secours fréquents à donner à la Terre-Sainte et aussi pour la croisade albigeoise. Mais le principe des nécessités de l'Eglise une fois posé, il était légitime et inévitable que les papes en fissent l'application aux dépenses qui leur incombaient pour la défense de certains intérêts généraux de la chrétienté. Un acte de Philippe-Auguste daté de 1210 est instructif à cet égard. C'est une invitation aux ecclésiastiques du royaume à venir en aide à Innocent III à cause des « calamités de l'Eglise romaine ». C'est le subside. Pour en faciliter la levée, le roi déclare qu'il réduira le plus possible ses propres demandes de fonds.

Voilà les origines historiques et l'établissement du subside pour l'Eglise romaine. Là encore il faut juger les déclarations de la harangue. L'orateur admet les contributions volontaires des évêques au pape, mais non les contributions forcées et appuyées par des moyens de rigueur. Sans doute il a raison sur la question d'origine, en disant que ces institutions sont de date récente, mais il est en opposition avec la pratique du XIII^e^ siècle autorisée par les rois. Pressés par des nécessités urgentes, dans leur lutte contre Frédéric II, Grégoire IX et Innocent IV ont exigé, avec la dernière énergie, le subside pour l'Eglise romaine. Le plus souvent, ils fondent leur exigence sur les nécessités du gouvernement de l'Eglise universelle (1). Philippe le Bel lui-même n'a pas contesté ce droit aux papes, comme fait ici l'orateur. Il a seulement protesté parfois contre des exigences de la curie qui lui paraissaient exagérées. Au XIV^e^ siècle, Jean XXII formulait le droit du pape, à ce sujet, exactement

(1) Réquisition militaire du 28 mai 1247 adressée par Innocent IV à l'évêque de Paris : « Cum autem post Deum a salubri statu ejusdem Ecclesiæ [Romanæ] salus et vigor religionis dependeat christianæ..... fraternitatem tuam rogamus et hortamur attente per apostolica scripta tibi mandantes quatinus *attento corde considerans* quantum jamdicta Ecclesia tuis et aliorum devotorum ipsius debeat juvari subsidiis operis et sermonis, — *ex nunc...* » dans E. BERGER, *op. cit.*, p. CLXXXV.

Grégoire IX emploie le même argument dans une réquisition du 30 septembre 1229 à l'évêque de Paris : « memor quod *in necessitate necessitudo probatur.* » Il fait appel aussi à l'obéissance promise au Saint-Siège. Cette lettre est dans L. AUVRAY, *Les Registres de Grégoire IX*, t. I, col. 213.

comme l'avait fait Innocent IV et il l'exerçait sans contradiction (1). D'ordinaire, un accord intervenait, dans chaque cas, entre le pape et le roi, qui se donnaient des facilités réciproques pour les levées qui intéressaient chacun d'eux. Ici intervient l'intérêt du roi en matière d'imposition des biens d'Eglise. Ceci nous conduit à parler d'un troisième point de droit.

III. Quant à l'imposition des biens d'Eglise par les rois, l'orateur n'est pas non plus d'accord avec le droit canonique ni avec la pratique royale du XIII^e^ siècle. Tout le monde admettait alors que les biens d'Eglise devaient acquitter les charges féodales et autres qui pesaient sur eux de par la coutume. Quant aux impositions nouvelles et extraordinaires nécessitées par les besoins de l'Etat, l'Eglise ne refusait pas d'y participer. Mais au nom de l'immunité de ses biens, elle réclamait le droit d'examiner et d'approuver les demandes à elle adressées par les souverains. En un mot, elle voulait bien consentir des dons volontaires, mais non pas payer l'impôt : situation qui avait été consacrée par le concile de Latran de 1179. Celui-ci avait prescrit que les contributions financières du clergé fussent faites de son libre consentement. Le concile de Latran de 1215 avait requis, en plus, le consentement du pape.

Tel était le droit consacré par deux conciles œcuméniques et pratiqué au XIII^e^ siècle. Ce n'est pas celui qui est affirmé par la harangue, d'après laquelle, en cas de nécessité, le roi considère les biens des Eglises de son royaume comme son bien propre. Cette opposition n'a pas échappé à M. Berger, qui a écrit, à ce sujet : « Il y a bien quelque hardiesse, de la part du roi, à déclarer qu'il regarde comme siens les trésors et le temporel des Eglises (2). » Ce n'est pas assez dire, car c'est là une théorie que, sous cette forme absolue, Philippe le Bel lui-même n'a pas pu faire accepter, comme en témoigne toute l'histoire de l'Ancien Régime.

Depuis le XIII^e^ siècle jusqu'à la fin du XVIII^e^, l'Eglise de France

(1) Bulle *Si gratanter advertitis*, du 8 décembre 1316.
(2) *Op. cit.*, p. CXCVIII.

a contribué largement aux dépenses publiques, mais jamais à titre d'impôt. Elle a témoigné souvent de son abnégation patriotique, mais en maintenant son immunité, c'est-à-dire le droit de discuter et de fixer ses dons, même en cas de nécessité. Jusqu'au début du XVI^e^ siècle, c'est tantôt le pape, tantôt le clergé français qui autorise la levée des fonds. Depuis la seconde moitié du XVI^e^ siècle, ce rôle est rempli par l'Assemblée du clergé, qui a maintenu la thèse de l'immunité et a même momentanément refusé ses deniers à Louis XIV parlant d'exiger un impôt. Pendant tout l'Ancien Régime, une intervention du pape a été requise pour l'aliénation des biens d'Eglise français. Tant il est vrai que jusqu'à la Révolution, les décrets des conciles de Latran de 1179 et de 1215 n'ont pas été lettre-morte (1).

Les biens d'Eglise n'ont jamais été dans la main du roi, de la manière absolue que prétend notre texte. En ces graves matières, un simple particulier en goût de théories pouvait formuler, sur parchemin, telle exigence qui lui plaisait et qui n'engageait que lui. Un Louis IX, parlant officiellement à un pape, devait compter avec les réalités, avec les droits de propriété et d'administration reconnus à l'Eglise et, sous peine de déchaîner un conflit, ne pas formuler des prétentions que l'ancienne monarchie, dans tout le cours de son existence, n'a pu faire triompher (2).

IV. En résumé, au XIII^e^ siècle, en France, en fait d'imposition des biens d'Eglise, on constate la situation suivante : 1° Les taxes royales sont soumises à l'acceptation du pape et d'ordinaire aussi du clergé; 2° Le subside pour l'Eglise romaine peut être exigé par le pape; mais, en pratique, pour le faire lever, l'approbation du roi et quelquefois le secours des sergents du

(1) Cette situation est expliquée dans les ouvrages suivants : L. SERBAT, *Les Assemblées du clergé de France : origines, organisation, développement (1561-1615)*. Paris, 1906. — A. CANS, *L'organisation financière du clergé de France à l'époque de Louis XIV*, Paris, 1910.

(2) Ce que la harangue dit, au n° VII, du subside pour la Terre-Sainte (que toucherait saint Louis) et du subside pour Constantinople est obscur, mais montre suffisamment que l'orateur n'admet pas que ce sont là des impositions d'origine exclusivement pontificale et conciliaire.

roi est nécessaire. Conclusion. Les taxes sur les biens d'Eglise demandent la collaboration continuelle du roi, du pape et du clergé. Cette grosse question ne peut pas être réglée par la volonté d'un seul, mais suppose le consentement d'au moins deux des intéressés sur trois. En questions de taxes, le roi de France et le pape étaient donc étroitement associés et solidaires. C'est cette situation que l'auteur de la harangue refuse de reconnaître. Très conséquent avec lui-même, il affirme le droit inconditionné du roi à taxer les biens d'Eglise et il refuse ce même droit au pape. En parlant ainsi, il exprime les revendications d'un parti avancé de légistes mais non la pensée de Louis IX, telle que toute sa politique ecclésiastique permet de la juger.

La chose était si claire que l'auteur a dû prévoir l'objection et y répondre, en dévoilant sa théorie. Il invoque l'exemple de Charlemagne, celui des empereurs germaniques et des rois de France. Il rappelle le temps ou des laïcs nommaient papes et évêques : paroles qui paraîtront assez remarquables sur les lèvres de Louis IX. Ici il n'y a qu'à citer M. Berger (1) : « On doit constater tout d'abord que plusieurs des affirmations par lesquelles se termine le mémoire royal paraissent singulièrement hasardées. Ce n'est pas sans étonnement qu'on voit le représentant de saint Louis proclamer l'ancienne subordination de l'Eglise au pouvoir civil; il y a là un reflet des doctrines impériales [de Frédéric II]. Sans doute, quand l'envoyé français affirme qu'il y a peu de temps encore les rois de France conféraient à leur gré tous les évêchés du royaume, c'est pour ajouter aussitôt que Louis IX ne peut laisser opprimer ses églises, mais la vérité historique n'en est pas moins lésée par cette proposition. » Ce n'est pas la première vérité historique lésée par notre texte; ce n'est pas le premier démenti donné par lui aux idées et aux sentiments de saint Louis. C'est toujours le même plateau de la balance qui se charge.

(1) *Op. cit.*, p. CXCVIII.

VIII. — Louis IX n'a eu qu'une seule politique.

A ces constatations qui contredisent la thèse de l'authenticité, on pourrait songer à opposer une distinction déjà faite (1) : « Il est certain, dira-t-on, qu'au retour de la croisade, la politique ecclésiastique de Louis IX a consisté dans un accord complet avec les papes, particulièrement au sujet de l'imposition des biens d'Eglise; mais il est vrai aussi qu'avant cette date, l'attitude du roi a été plus réservée et indépendante. De là viennent les vivacités du discours. Le roi a eu deux politiques successives et différentes. » Examinons cela de plus près.

1° Si les choses se sont passées ainsi, force est bien de dire qu'il y a eu un changement total dans les idées de Louis IX, car l'écart est extrême entre la politique de la seconde moitié du règne et le programme tout régalien de la harangue. Jusqu'ici cet écart n'a pu paraître admissible et explicable qu'à la faveur d'une analyse insuffisante de notre texte. Après l'exposé qui précède, il faut bien reconnaître que les revendications de la prétendue ambassade vont très loin. Si celle-ci est historique, Louis IX a donc abandonné bientôt ses prétentions premières; il a capitulé devant les exigences de la curie. Cela paraît invraisemblable quand on se rappelle la mûre délibération et la fermeté qui présidaient à la politique royale;

2° Un changement si complet, s'il est réel, ne peut pas manquer d'avoir laissé quelque trace dans les documents. Or on n'en voit aucune. Le prétendu changement de Louis IX a, pour seule et unique attestation, le texte prétendu de son ambassadeur. Ce renseignement a donc contre lui le silence des contemporains, silence qui, dans le cas présent, a la valeur d'un démenti, car le fait dont il s'agit, de sa nature était public et devait intéresser les chroniqueurs;

3° On n'est pas réduit à interpréter le silence des historiens du XIII^e^ siècle; on a leur témoignage positif. Ce qu'on sait de la politique royale en France et à l'étranger, avant 1247, nous

(1) *Histoire de France* de Lavisse, t. III, 2^e^ partie, *Saint Louis*, par V. Langlois, p. 69.

montre que, sur la question des impositions ecclésiastiques, pendant tout le XIII^e^ siècle, les rois ont sauvegardé leurs intérêts, non par des réclamations de principe contestant le droit du pape, mais par des combinaisons et des accords avec la curie. Partout les clergés répugnaient extrêmement à des charges nouvelles et très lourdes. Ils ont essayé de s'appuyer sur le roi contre les demandes du pape et sur le pape contre les demandes du roi. Tactique manquée. Les papes et les rois ont traité entre eux et ont contraint les clergés à l'obéissance, à une double obéissance, c'est-à-dire à un double versement.

La chose est claire pour l'Angleterre, où les renseignements de Mathieu de Paris nous montrent, sur le vif, comment les résistances d'Henri III à la levée du subside pour l'Eglise romaine finissaient par céder devant la concession à lui faite par le pape d'un subside pour la couronne d'Angleterre à lever sur le clergé anglais (1).

La situation était la même en France, avant 1247. Nous avons un dossier curieux sur la résistance opposée par les chanoines de quatre provinces ecclésiastiques (Reims, Sens, Tours et Rouen) au paiement d'une décime à lever pendant cinq ans, pour la guerre contre les Albigeois, à partir de 1225. Les chanoines arguaient de la mort de Louis VIII, le 8 novembre 1226, pour arrêter leurs paiements. Ils résistaient aux ordres et aux menaces de Romain, cardinal de Saint-Ange et légat en France. Celui-ci avait déclaré à Blanche de Castille qu'il se chargeait de lui faire toucher ces fonds; il l'avait même assurée qu'il lui ferait remettre en paiement les chapes et aumusses des chanoines, si c'était nécessaire. Et en effet, les sergents royaux, autorisés par le légat, mirent sous séquestre les biens des chapitres. De là le 27 mai 1227, un appel des quatre provinces ecclésiastiques au pape Grégoire IX. Celui-ci décida que la décime

(1) *Historia major*, pp. 475-476. Exemple des interdictions portées par le roi au sujet des levées pontificales. — *Ibid.*, p. 490, exemple de l'entente entre le roi et le pape : « Timebatur autem ne Dominus rex, ex permissione mutua et consensu relativo inter ipsum et papam, ecclesiam et etiam regnum consimili exactione foret compulsurus. Sicut nuper pro Rege Dominus papa scripserat Angliæ magnatibus in pecunia colligenda promovendo. »

devait être payée intégralement (1). D'après un chroniqueur, après la fin de la guerre des Albigeois en 1229, la cinquième de ces décimes aurait été employée à un subside pour l'Eglise romaine : elle aurait été attribuée à Grégoire IX pour la lutte contre Frédéric II, qui semblait alors imminente (2). En tout cas, à cette même date, le pape demandait à des évêques français de lui envoyer des contingents d'hommes d'armes (3). L'accord était donc complet entre la régente et le pape.

D'ailleurs en l'année 1247, où aurait été prononcée la harangue, nous sommes renseignés sur ce qu'il advint du subside pour l'Eglise romaine. L'ambassade du 2 mai, résumée par la lettre de Boniface de Cantorbéry, s'était plaint du subside intolérable pour l'Eglise romaine (4). A cette doléance, qu'avait répondu le pape? Tout simplement « qu'il enverrait une lettre et un nonce spécial à la prochaine réunion des seigneurs avec le roi et qu'il règlerait toutes choses en sorte qu'elles se passeraient en paix et tranquillité pour l'Eglise. » Donc pas de difficulté sur le principe, mais seulement sur le mode d'application.

Il semble bien qu'Innocent IV ait tardé quelque peu à régler cette affaire et que la levée ait eu lieu comme précédemment. Seulement un an plus tard, le 19 juin 1248, le pape écrivit aux évêques d'Evreux et de Senlis que la décime pour la croisade de Louis IX devait être levée avant les subsides pour l'Eglise romaine et pour l'empire latin de Constantinople (5). Donc ces derniers ont été toujours exigés, ce qui serait incompréhensible si le roi avait fait dire ce qui est dans la harangue. D'ailleurs un détail de la lettre pontificale du 19 juin 1248 éclaire la situa-

(1) On a l'appel des Chapitres des quatre provinces, en mai et juin 1227 et la réponse du pape, du 13 novembre 1227. Ces pièces sont dans L. Auvray, *Les Registres de Grégoire IX*, t. I, col. 72 et 85.

(2) *Monumenta Germaniæ*, *Scriptores*, t. XXVII, *Annales Dunstaplenses*, p. 507.

(3) Réquisition militaire à l'évêque de Paris, le 30 septembre 1229, dans L. Auvray, *op. cit.*, col. 212.

(4) *Chronica majora* de Mathieu de Paris, t. VI, p. 131, Londres, 1882

(5) E. Berger, *op. cit.*, t. I, n° 3.979.

tion. Le pape ordonne aux deux évêques de faire payer au roi de France, pour la croisade, le vingtième des revenus du diocèse de Cambrai, qui était alors en dehors du royaume : détail qui n'est que l'application d'un fait général. Par la concession du pape, le roi de France touchait, pour la croisade, des fonds étrangers. En même temps le pape réclamait un subside à certaines Eglises du royaume. La question des impositions ecclésiastiques dépassait donc le cercle des affaires nationales; elle intéressait la chrétienté. Pour ce motif, le pape avait à y dire et y a dit longtemps un mot décisif.

Donc, par diverses voies, nous arrivons toujours au même résultat. La harangue ne peut pas prendre place dans le milieu historique auquel elle prétend se rattacher. Ce milieu la repousse. Saint Louis a eu à débattre divers intérêts avec les papes et il n'a pas manqué de défendre énergiquement son droit. Mais il n'a ni pensé ni parlé comme l'auteur de la harangue. Parce qu'il fait à ce texte une place de premier rang, le chapitre de M. Langlois (1) sur la politique religieuse de saint Louis reproduit une déformation systématique de la pensée du roi. Il est temps d'éconduire de la biographie de saint Louis cet ingénieux écrivain du XIII[e] siècle et de placer sa harangue parmi les œuvres des légistes, où elle conserve d'ailleurs un grand intérêt. C'est un fait banal en histoire que la revision de procès qui semblaient jugés en dernier ressort (2). A lui seul, le temps amène ces résultats, en permettant un examen plus complet.

Que cette exclusion d'un faux document jusqu'ici installé en place d'honneur dans l'histoire soit l'excuse de cette longue étude. Celle-ci d'ailleurs ne donne que l'essentiel. Un texte aussi étendu et aussi plein appellerait bien d'autres remarques. Surtout un point important n'a pas été touché : la place de ce morceau dans les origines du gallicanisme. Ce sera l'objet d'une étude ultérieure. Louis SALTET.

(1) Dans l'*Histoire de France* de E. LAVISSE, t. III, 2[e] partie, pp. 62 et suiv.

(2) E. BERGER, *op. cit.*, p. CXCIII : « Quant à l'authenticité du mémoire, il n'y a que des raisons de sentiment qui puissent permettre de la révoquer en doute. » — LANGLOIS, dans *Histoire de France*, *loc. cit.*, p. 65 : « Il n'y a aucun indice que ce document soit un faux. »

LETTRES INÉDITES DE FÉNELON

Les lettres que nous publions proviennent du British Museum : Egerton Mss. 1.647 : « *Original letters of Fénelon, Arch. of Cambray*, 1703-1714, 29 f^os^. » Cinq d'entre elles sont adressées à M. Robert, chanoine de Leuze, à Mons, et les dix autres à M^me^ de Chevery, nièce de Fénelon, rue de Tournon, à Paris. Nous n'avons pas à dire ici ce que furent ces correspondants : il nous suffira de renvoyer soit à la *Correspondance générale* de Fénelon, soit au livre de M. Albert Delplanque : *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, Lille, 1907, soit à certaines publications de lettres inédites de Fénelon, surtout à celles de M. Godard-Faultrier dans les *Nouvelles archéologiques et diverses*, Angers, avril, mai, juin 1849 (1), et de M^gr^ Xavier Barbier de Montault : *Lettres inédites de Fénelon*, Paris, 1863. Ce dernier opuscule de M. Barbier de Montault contient 55 lettres, la plupart adressées à M^me^ de Chevery, et l'on peut dire que les lettres que nous publions à notre tour comblent heureusement les lacunes que présentait cette intéressante correspondance, pour l'année 1714.

En ce moment, Fénelon sent la mort toute proche. Il a perdu cette gaieté souriante qui mettait dans ses lettres d'autrefois, une allégresse et un charme inimitables. Il a vu, tout autour de lui, ses meilleurs amis s'en aller. Il est pris par la mélancolie des jours finissants. Mais il aime d'autant plus ardemment les amis qui lui restent : M^me^ de Chevery, toujours malade, en son hôtel de Paris, que Fénelon appelle, en 1713, « l'hôpital de la rue de Tournon »; le marquis de Fénelon, « ce vilain petit boiteux », comme il le désigne depuis l'accident de 1711; l'abbé de Beaumont enfin, à qui il écrivait, le 26 novem-

(1). M. de Beauvoys-Desfaveries, frère du savant apiculteur angevin, communiqua, en 1849, soixante-quatre lettres de Fénelon à la *Commission archéologique* de la Société nationale d'Agriculture, Sciences et Arts d'Angers. Elles étaient inédites alors. Ces lettres étaient des années 1701, 1702, 1703, 1704 et 1714. Le plus grand nombre était à l'adresse de M^me^ de Chevry, rue de Tournon, à Paris; quelques-unes à l'adresse de M. Robert, chanoine de Leuze, à Mons.

Dans leur numéro d'avril, mai et juin 1849, les *Nouvelles archéologiques* publièrent un article de M. Godard-Faultrier, qui résume très brièvement, en quatre pages environ, format in-12, cette communication de M. de Beauvoys. M. Godard cite quelques très rares extraits de cinq ou six lettres. (Je dois ce renseignement à l'obligeance de M. F. Uzureau, le savant directeur de l'*Anjou historique*.)

bre 1714 : « J'ai senti, mon cher enfant, combien je vous aime, et c'est ce qui m'a le plus alarmé; car Dieu m'ôte les personnes que j'aime le plus. Il faut que je les aime mal, puisque Dieu tourne sa miséricorde ou sa jalousie à m'en priver. » Fénelon a beaucoup souffert, parce qu'il fut une âme très tendre. Les dix lettres écrites à Mme de Chevery viennent grossir les témoignages de cette amitié douloureuse.

Les lettres à M. Robert, dont on connaît les relations avec les jansénistes des Pays-Bas, au moment où l'affaire du P. Quesnel menaçait, comme dit Fénelon, d'aboutir à un schisme, ont une importance plus grande. Nous y voyons quels étaient les sentiments intimes de ce grand évêque pour les révoltés des Pays-Bas. Il prend soin de bien affirmer qu'il a toujours été éloigné des opinions des amis de M. Robert. Néanmoins il s'intéresse à leur sort. Il les plaint et tâche d'adoucir leurs souffrances, quand ils endurent persécution. Ces sentiments étaient si connus, que ses ennemis l'accusèrent de favoriser tout le parti janséniste (1). Accusation injuste, mais il était vrai que Fénelon, en même temps qu'il se déclarait vivement contre les doctrines jansénistes, entretenait de cordiales, de charitables, de chrétiennes relations avec quelques personnes amies de ce parti. Et ceci nous permettra de rejeter les insinuations de Saint-Simon, accusant Fénelon d'avoir eu d'intimes relations avec les jansénistes et de ne les avoir abandonnées pour se tourner du côté des jésuites et de Saint-Sulpice, que le jour où il les vit poursuivis par l'autorité du roi et privés de tout crédit (2).

I.

A Cambrai, le 12 juin 1703.

Je ne puis vous exprimer, Monsieur, à quel point je suis touché de votre confiance, et édifié de vos sentiments. Je plains vos amis, et je prends une extrême part à votre douleur. Je voudrais que vous puissiez venir vous consoler avec nous, après notre concours. Vos amis étaient depuis longtemps dans un état de précaution, d'alarme et de contrainte qui était très pénible et qui les rendra un peu moins sensibles à leur captivité. Plût à Dieu que je pusse les voir. Je leur dirais, suivant l'ouverture qu'ils voudraient bien me donner, tout ce que je pense. Quoique nos sentiments soient très éloignés, je suis persuadé qu'ils seraient contents de mon amitié et de ma bonne foi. N'étant point à portée de leur procurer aucune consolation, au moins je ne cesserai de prier pour eux. Si on leur donne toutes les commodités corporelles, avec de bons livres, ils adouciront leur captivité. Ils sont accoutumés à la solitude

(1). Voir sa lettre à M. Robert, du 12 juillet 1703 : « Ce serait assez plaisant qu'on me fît janséniste à la Cour... » Publiée par M. Godard-Faultrier.

(2). Cf. Emmanuel de Broglie; *Fénelon à Cambrai*, Paris, 1884, p. 137.

et à la lecture, mais tout cela ne diminue point ma peine sur leur état, qui est triste et affligeant.

Ne pourrait-on point m'envoyer l'exemplaire que vous me mandez qu'on avait destiné pour moi ? Je ne ferais pas semblant de savoir ni d'où ni par où il me viendrait; on pourrait me l'envoyer, sans que personne parût en avoir été chargé. Je ne dirais même rien de cet ouvrage, à moins qu'il ne devînt public, et alors je ne commettrais jamais ni ceux qui m'ont voulu envoyer cet écrit, ni ceux par qui il me serait venu.

Je crains que les affaires de Hollande n'aboutissent à un schisme (1). Mon Dieu, que la simplicité et la docilité à l'égard de l'Eglise sont nécessaires ! La science et le raisonnement sont de grands pièges, quand on ne préfère point l'autorité de l'Eglise à son propre sens. Bienheureux les pauvres d'esprit. Prions, humilions-nous, défions-nous de notre sagesse et de notre zèle. Soyons de ces petits, en qui le Père se complaît. Mille fois tout à vous, Monsieur, et sans réserve.

F., Arch., duc de C.

A Monsieur,
Monsieur Robert, chanoine de Leuze,
à Mons.

II.

A Cambrai, le 5 août 1703.

J'ai reçu, Monsieur, votre dernier paquet. J'avais déjà l'ouvrage, mais un second exemplaire me fait un sensible plaisir, et je vous en remercie de tout mon cœur. Je vous avoue que l'auteur ne m'y paraît point avoir levé les véritables difficultés. Je me flatte que vous en conviendriez, si nous lisions l'écrit ensemble, tant je vous crois droit et en garde contre toutes les préventions d'amitié.

Quelque envie que j'eusse de vous voir et de vous consoler, je ne veux point que vous veniez ici dans la conjoncture présente. Le voyage pourrait vous commettre, et du côté de vos amis et du côté des autres. Beaucoup de gens se sont imaginé que j'ai voulu favoriser en votre personne et en celle de vos amis tout le parti janséniste. Vous savez mieux que personne combien j'ai toujours été éloigné des opinions de vos amis (2). Je sais aussi combien vous aviez de répugnance à penser comme eux, et je ne douterai jamais de votre parfaite sincérité. Pour moi, je cherche également et la douceur pour les personnes et la fermeté pour le fond de la doctrine, sans y admettre aucun

(1). Voir, sur les affaires ecclésiastiques de Belgique et de Hollande, provoquées par les écrits du P. Quesnel et l'arrestation de plusieurs jansénistes, Albert Le Roy; *La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892, p. 116 et suiv.

(2). Voir, pour le zèle de Fénelon contre le parti janséniste, en particulier, lettres : du 6 mars 1711 (*O que je voudrais la paix, afin qu'on pût l'abattre*), *Œuvres*, t. VII, p. 336; du 2 juin 1702, sur la disgrâce d'un vicaire général, suspect de jansénisme, *id.*, p. 242; du 3 décembre 1711, sur un coup d'autorité contre le P. Quesnel et le cardinal de Noailles, *id.*, p. 365. Dans Bausset, *Histoire de Fénelon*, 1823, t. III, pp. 218 à 274; — Emmanuel de Broglie; *Fénelon à Cambrai*, Paris, 1884, p. 124 et suiv.

adoucissement équivoque (1). Je prie Dieu qu'il vous console, et qu'il vous remplisse de son esprit. Vous ne sauriez pousser trop loin le silence et la cessation de tout commerce à Louvain et ailleurs, car on est attentif à tout ce qui vous touche (2). Mais ne cessez point de me donner de vos nouvelles. Je n'ai jamais été avec une estime plus cordiale qu'à présent, Monsieur, tout à vous en N. S.

F., Arch., duc de C.

A Monsieur,
Monsieur Robert, chanoine de Leuze,
à Mons.

III.

A Cambrai, 29 décembre 1703.

Je vous envoie, Monsieur, la réponse que j'ai reçue de Monsieur le chanoine de Reux (3). Quoiqu'il n'exige de moi aucun secret, je vous prie néanmoins de la tenir secrète, parce que les choses se divulguent insensiblement, et qu'on ne peut plus en arrêter la divulgation, dès qu'elles ont passé à un certain nombre de gens. Il serait désagréable pour Monsieur le chanoine de Reux, et même pour votre famille, que cette lettre fût connu dans la ville de Mons. Il me saurait même peut-être mauvais gré de ce que je vous l'aurais envoyée, mais ma confiance en vous m'empêche de garder des mesures. Aussi n'est-ce nullement de vous dont je suis en peine, c'est seulement de certains parents et amis auxquels on est débiteur du secret pour l'intérêt commun de la famille.

Vous aurez vu l'ordonnance de Monsieur l'archevêque de Reims contre l'ouvrage de M. de Launoy. Cet ouvrage méritait sans doute une très vigoureuse censure, mais que pensez-vous de celle du prélat ? Que lisez-vous ? Où en êtes-vous ? Donnez-moi franchement de vos nouvelles. Tout à vous.

F., Arch., duc de C.

A Monsieur,
Monsieur Robert, chanoine de Leuze,
à Mons.

IV.

A Cambrai, 20 octobre 1704.

Si vous pensez, Monsieur, contribuer par vos bons conseils à l'accommodement de l'affaire de Marie Rolland, vous ferez une très bonne œuvre.

(1). C'est à cette occasion que Bossuet, dont le système sur l'infaillibilité de l'Eglise différait profondément de celui de Fénelon, disait de l'Archevêque de Cambrai : « Un esprit extrême qui outre tout. » Mais Fénelon essayait, en ce moment, de prendre sa revanche, contre celui qui n'avait cessé de dénoncer les finesses et les détours de l'auteur des *Maximes des Saints*. Comme Bossuet s'enfermait dans un silence étrange, Fénelon s'étonnait et réclamait à son tour une attitude plus décidée et plus nette : « Vous ne me mandez rien de la santé de M. de Meaux, ni de ses opinions, ni de son procédé, ni du parti qu'il prendra pour se déclarer par quelque acte public. Si on fait des mandements, il faudra bien qu'il parle, ou que son silence découvre son fond. » *Œuvres*, t. VII, p. 574, lettre du 4 juin 1703 à l'abbé de Langeron.

(2). Dès le 10 mars 1703, la Faculté de Louvain fait paraître son *Jugement* sur le *Cas de conscience*, devançant ainsi Rome même. Cf. Le Roy; *ouv. cit.*, p. 122.

(3). Sur le chanoine de Reux, voir les *Lettres inédites de Fénelon*, publiées par X. Barbier de Montault (55 pièces), 1863.

M. Maës doit encore recommencer cette difficile entreprise de concert avec M. Groufe, en qui cette fille se confie et qui est son protecteur. J'ai écrit à M. Maës tout ce que j'ai cru propre pour la décourager sur son procès et pour la réduire à des conditions très modérées dans un accommodement, afin qu'il fasse sentir la force de ces raisons à M. Groufe. Vous voyez que je n'oublie rien pour servir l'Oratoire, mais il faut que les amis du P. Playent fassent un effort pour finir. Vous en connaissez toutes les connaissances. Parlez fortement si vous le pouvez. Il y a longtemps que je m'ennuye de ne vous point voir. Du moins, mandez-moi de vos nouvelles. Que pensez-vous sur la lecture du livre contre l'ordonnance de M. de Chartres (1) ? Si nous étions ensemble en repos, je vous dirais bien des choses là-dessus. En vérité, le P. Quesnel va beaucoup trop loin. Ceux de France pensent à peu près comme lui, mais comme ils sont sous le joug, ils cherchent de faux tempéraments entre le silence respectueux et l'infaillibilité. Ils n'en trouveront aucun. Ils ne sauraient où poser le pied entre deux. Le P. Quesnel a raison à cet égard. Leur mitigation n'est qu'une dissimulation palliée. Prions Dieu. Aimons la vérité et la paix, qui ne se trouve que dans une humble docilité. Tout à vous du fond du cœur.

F., Arch., duc de C.

A Monsieur,
Monsieur Robert, chanoine de Leuze,
à Mons.

V.

A Cambrai, 25 octobre 1704.

Vous ne sauriez, Monsieur, venir trop tôt nous voir, si vous ne consultez que mon goût et mon amitié. Mais vous êtes libre de garder des mesures par rapport à vos amis, car j'entrerai toujours sans peine dans tous les ménagements que vous croirez convenables pour ne blesser point leur délicatesse, et pour demeurer à portée d'être utile à les rapprocher. Prenez donc votre parti selon Dieu pour le plus grand bien (2).

Les autorités qu'on nous objecte des anciens et des nouveaux théologiens ne sont que de vaines apparences. Vous le verrez clairement; plus on approfondira, plus on verra deux choses. L'une que toute la tradition n'a fait

(1). L'évêque de Chartres, Godet des Marais, dont le zèle ardent contre le jansénisme était bien connu, avait condamné, dans un mandement, le *Cas de conscience*, mais en exposant une théorie de l'infaillibilité de l'Eglise, différente de celle de Fénelon. Cf. Bausset : *ouv. cit*, t. III, pp. 229-269. Fénelon avait hésité à parler dans cette circonstance : « Il me convient, disait-il, moins qu'à un autre de parler. On m'accusera de vengeance contre les jansénistes : ils remettront sur la scène le quiétisme, il soulèvera tout le clergé de mon diocèse et des deux universités voisines. Je me trouverai seul contredit par les autres évêques, et même par M. de Chartres; on sera ravi de dire que j'ai été trop loin... » Lettre à l'abbé de Langeron, dans *Corr. gén.*, II, 501.

(2). Voilà le ton que Fénelon ne cessera de garder dans ces querelles : « Vous connaissez mes sentiments, Monsieur, je n'aime que la douceur, et je voudrais n'employer que des moyens de persuasion. Les supérieurs doivent ménager les personnes, leur éclaircir à fond la doctrine et supporter patiemment ceux qui leur paraissent avoir quelque infirmité dans la foi; mais ils ne peuvent jamais rien relâcher sur les dogmes décidés, ni souffrir qu'on élude les décisions en les réduisant à des sens qui n'ont rien de sérieux... » *Corr. gén.*, III, 8.

qu'une seule infaillibilité sur le tout sensible qui est composé du sens et de la parole, et que toutes les autorités qu'on vante ne vont à rien. L'autre, qu'on se jouera éternellement de toute décision, si on peut contester le fait, en faisant semblant de recevoir le droit (1).

Marie Rolland, malgré toutes mes remontrances, a encore des prétentions exhorbitantes. Je voudrais bien que vous pussiez parler avec Maës et avec M. de Groufe qui la protège, afin qu'on tâchât de conclure un accommodement. Tout à vous, Monsieur, mais du fond du cœur. Je n'ai point songé à aller donner à Noël les ordres à Mons.

F., Arch., duc de C.

A Monsieur,
Monsieur Robert, chanoine de Leuze,
à Mons.

VI.

(Lettre non datée).

Mon mal aux dents est revenu. La vieillesse se fait toujours sentir par quelque endroit. Il faut s'en consoler, se voir détruire peu à peu, en être consent, se détacher de la vie, et aimer la volonté de Dieu. C'est, ma chère nièce, ce que je lui demande pour vous comme pour moi. Soyez ferme pour le régime. Après les attaques que vous avez eues, et qui peuvent revenir chaque jour, il ne vous est plus permis de vivre selon votre goût, ni de suivre celui de vos amis. Bonsoir. Tout à vous, sans réserve.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

VII.

6 août 1714.

La dernière lettre de Bernier, ma chère nièce, m'inquiète pour votre santé. Vous souffrez presque toujours. Le raisin va venir à votre secours, mais en attendant, soyez docile à Monsieur Chirac, et en garde contre vous-même. Oh que la vie est triste et amère! A peine sort-on d'une douleur qu'on a le cœur saisi par une autre. Dieu sait combien je désire de ne vouloir que sa volonté sur les personnes qui me sont les plus chères, mais il ne dépend point de moi de ne sentir point ce que l'amitié fait sentir. Conservez-vous pour ceux qui vous aiment de la plus solide amitié.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

VIII.

Cambrai, 9 août 1714.

Je ne puis, ma chère nièce, acheter le meuble. Je n'ai point d'argent et vis actuellement d'emprunt. Il ne me reste pas de quoi acheter des chevaux et je n'en ai que cinq qui ne valent rien. Il faut que j'attende que nos gens

(1) C'est là déjà l'idée que Fénelon développera bientôt dans son *Instruction pastorale* du 2 mars 1705.

ruinés se relèvent de leur ruine pour me payer. Je serai moins mal l'année prochaine. Je ne dois rien qui mérite d'être nommé une dette, mais je songe à bâtir mon séminaire avant de mourir. Je voudrais bien que vous pussiez venir voir commencer cet ouvrage. Je remercie la bonne Chataigner, et j'embrasse le Follet (1).

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

IX.

Cambrai, 17 octobre 1714.

Dieu sait, ma très chère nièce, combien je suis affligé de votre état et avec quel zèle j'ai recours à Dieu pour votre conservation. Je voudrais que mes prières fussent plus dignes d'être exaucées et de procurer votre soulagement. Je comprends par la lettre de Bernier que Dieu vous donne beaucoup de courage, de patience et de tranquillité d'esprit. Je l'en remercie et j'espère que vous en ferez un saint usage. Au nom de Dieu, livrez-vous à M. Chirac pour tous les remèdes et pour le régime qu'il croira nécessaires. Faites-le pour l'amour de Dieu.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

X.

A Cambrai, le 22 octobre 1714.

Les lettres de Bernier se font attendre avec impatience et lire avec empressement. Mais j'aimerais cent fois mieux celles qui seraient écrites de votre main. Elles marqueraient un retour de santé, qui me charmerait. En attendant cet heureux retour, gardez-vous bien d'écrire vous-même. Bernier fait la fonction avec beaucoup de soin et de succès. Il me tarde de savoir votre frère auprès de vous. Je reviens de Valenciennes où j'étais allé prendre congé de l'El. de Cologne. Tout à ma chère nièce, sans réserve.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

XI.

Cambrai, 27 octobre 1714.

J'ai appris, ma chère nièce, que l'abbé de Beaumont a été incommodé d'une fièvre double tierce à Fontaines. Quoiqu'on me mande qu'il est hors d'affaire, j'en suis en quelque inquiétude. Vous savez quelle est ma tendresse pour

(1). Sur la « pauvreté » de Fénelon, sa charité si profonde, et sur le séminaire qu'il fit construire à Cambrai, cf. E. de Broglie; *ouv. cit.*, pp. 151-152;— l'abbé A. Alvin; *Histoire du Séminaire de Cambrai*, Cambrai, Régnier, 1910, 354 pp.

lui (1). Je ne serai point en repos pour vous, jusqu'à ce que je sache votre colique entièrement finie. Ménagez-vous, par fidélité pour Dieu, et pour n'affliger point un oncle infiniment sensible à vos peines. Si vous avez des nouvelles de votre frère, faites-m'en part, je vous conjure. J'embrasse le cher Follet.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

XII.

Cambrai, 29 octobre 1714.

Le petit mieux que j'entrevois dans votre lettre me console, ma chère nièce. Mais je ne me contente pas de si peu. Quand vous saurai-je en bon état ? Dès que vous aurez des nouvelles de votre frère, faites m'en part (2). Il me tarde de le voir revenu en parfaite santé. Il me tarde bien aussi d'apprendre une conclusion de l'affaire, à laquelle Monsieur Girard et le gendre ont si bien travaillé. Dites, je vous supplie, au petit abbé que je le prie de m'envoyer les cartes géographiques qu'il m'a promises. Mille et mille amitiés au petit Follet. O que je voudrais que vous pussiez nous l'emmener dans la belle saison. Ménagez votre santé pour la joie de votre vieil oncle.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

XIII.

A Cambrai, 19 novembre 1714.

Je n'ai point reçu aujourd'hui de lettre de Bernier, ma chère nièce, et je commence à être surpris de ce que nous n'avons point de nouvelles de nos deux voyageurs (3). D'ailleurs, je suis en peine de votre santé. J'espère que le courrier de demain m'en apprendra l'état. Après-demain je serai, s'il plaît à Dieu, de bonne heure à Cambray, où je serai ravi de trouver quelque lettre qui m'apprenne votre tranquillité et la marche des voyageurs. On est touché ici de vos souffrances.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

XIV.

A Cambrai, 21 novembre 1714.

Je ne veux diminuer, ma chère nièce, ni votre courage ni votre patience. Je loue Dieu qui vous les inspire, mais j'ai moins de ressource que vous.

(1). Sur cette amitié, cf. M. Albert Delplanque : *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, Lille, 1907, pp. 130-147.

(2). L'abbé de Beaumont, frère de Mme de Chevery, était parti se soigner aux eaux de Bourbon.

(3). Ces deux voyageurs sont l'abbé de Beaumont, qui se soigne aux eaux de Bourbon, et le marquis de Fénelon, qui se soigne aux eaux de Barèges.

Vos souffrances m'attristent, et je prie souvent pour votre prompte guérison. Mon Dieu, quand saurons-nous votre cher frère arrivé pour vous consoler un peu ! J'espère que le vilain petit boiteux (1) ne perdra aucun moment pour m'en apprendre l'agréable nouvelle. Je reçois de deux jours l'un deux lettres de Bernier à la fois. Il faut qu'il y ait quelque mécompte. Il paraît qu'il a le soin d'écrire tous les jours, mais une des deux lettres écrites en deux jours est retardée et ne part qu'avec l'autre. Mille et mille fois tout à vous.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon.
Faubourg St-Germain, Paris.

XV.

A Cambrai, 24 novembre 1714.

Vous avez beau me mander, ma chère nièce, que je ne dois point m'inquiéter sur vos maux. Je ne puis les savoir si longs et si douloureux, sans en être alarmé. Que ne puis-je vous consoler et vous donner tous les soins qu'une tendre et solide amitié fait prendre. Je prie Dieu tous les jours qu'il vous soutienne parmi tant de croix. Le déplaisir que la maladie de Monsieur le chevalier d'Aubeterre vous cause est encore un accroissement de peine pour vous. Je souhaite de tout mon cœur sa guérison pour sa conservation et pour votre soulagement. J'ai compté que vous ne verriez les voyageurs que demain dimanche, 29 du mois. Ils ont bien fait d'aller à petites journées, pour ménager le convalescent (2). Je les embrasse.

F., Arch., duc de C.

A Madame,
Madame de Chevery, rue Tournon,
Faubourg St-Germain, Paris.

***

A ces lettres, nous ajouterons quelques fragments de nouvelles à la main, écrites en 1698-1699, en pleine lutte du quiétisme. Ces lettres présentent un intérêt particulier, car elles émanent de milieux qui, en s'intéressant passionnément aux querelles qui mettent aux prises les deux plus grands évêques de France, ne manquent pas d'en tirer argument contre l'Eglise catholique. On sait déjà combien Jurieu était à l'affût de ces questions de mystique; mais ce que l'on ne sait pas, c'est que Jurieu se faisait tenir au courant, jour par jour, de ces événements, par des nouvellistes, aux gages de l'Angle-

(1). C'est-à-dire le marquis de Fénelon.
(2). Après leur saison à Barèges et à Bourbon, le marquis et l'abbé s'attardèrent à Paris, chez Mme de Chevery. Fénelon les pressait de revenir à Cambrai. Sa lettre au marquis du 29 décembre 1714 est surtout pressante. « O que je t'embrasserai, mon petit fanfan ! » Il ne put l'embrasser que de son lit de mort.

terre (1). Les nouvelles à la main de ces gazetiers actifs se trouvent aujourd'hui au Public Record Office, où elles forment une série imposante : *News-letters, France*, n° 23 et suivants. Avec elles, nous saisissons l'état de l'opinion publique, sur l'affaire du quiétisme.

— De Paris, 30 juin 1698 : « ... Il paraît depuis peu deux livres nouveaux sur l'affaire de M. de Cambray. L'un est de M. l'Evêque de Chartres, en forme de lettre pastorale au clergé de son diocèse; l'autre de M. l'évêque de Meaux. Le premier touche principalement la doctrine d'une manière digne du savoir et de la modération de ce prélat; le second est une Relation du quiétisme, c'est le titre, mais considéré seulement par rapport à M. de Cambray. On y fait un récit de tout ce qui s'est passé entre lui et les autres prélats depuis le commencement de cette affaire, puis de l'examen des livres de Madame Guyon. Il paraît que rien n'a été encore fait de plus fâcheux contre M. de Cambray, car on n'y rapporte que des faits, qui sont soutenus et prouvés par des lettres et écrits de M. de Cambray, dont on y fait des extraits... »

— De Paris, 3 avril 1699 : « ... M. de Meaux reçoit toujours des compliments sur l'avantage qu'il a remporté contre M. de Cambray, et comme c'est un petit homme fort jaloux de ses sentiments et vindicatif, il ne faut pas s'étonner s'il est au comble de la joye, surtout avec ses amis, à qui il ne peut s'empêcher de marquer le plaisir qu'il a de s'être vengé de M. de Cambray et d'avoir eu le dessus en France sur un Archevêque et à Rome sur un Cardinal. L'on peut dire à juste titre de lui ce que Molière dit dans sa pièce du Tartuffe, en parlant des gens de pareille étoffe : Entre-t-il tant de fiel dans l'âme des dévots ?

A l'égard de M. de Cambray, on assure qu'aussitôt qu'il eut reçu la condamnation de son livre, il fit assembler son clergé dans l'église cathédrale de Cambray où il lui montra le bref, et après l'avoir mis sur le maître-autel, il s'agenouilla et fit une assez longue prière où il demanda pardon à Dieu de ses erreurs passées, et il envoya à tous les curés de son diocèse pour les informer du jugement rendu à Rome. Il monta en chaire le 25 du mois dernier, où il exhorta tous les auditeurs à la soumission des supérieurs, du Saint-Siège, le tout étant réglé par la divine Providence. Ceux qui glosent sur le procédé et le changement momentané de cet Archevêque l'attribuent à la nécessité plutôt qu'à une véritable illumination, et ils disent qu'on ne change pas de sentiments comme de surplis et que c'est un trait de politique forcée (2). Il n'est pas malaisé d'avoir ces pensées de lui, puisque tout le monde sait qu'il

(1). Sur l'intérêt que les protestants prennent à l'affaire du quiétisme, cf. M. H. Bremond : *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910, pp. 286-290.

(2). Sur la manière dont Fénelon accepta sa condamnation, cf. *Œuvres de Bossuet*, t. XXX, p. 348 : lettre du 30 mars 1699; — *Œuvres de Fénelon*, édit. de Paris, t. X, p. 8 : lettre de l'abbé de Chantérac du 18 avril 1699; — Ramsai : *Histoire de la vie de Messr François de Salignac de la Motte Fénelon*, p. 64; — Bausset : *Histoire de Fénelon*, Paris, 1823, t. II, p. 190-194; — Emmanuel de Broglie : *Fénelon à Cambrai*, Paris, 1884, p. 9; — Albert Delplanque : *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, Lille, 1907, pp. 410 et suiv.; — H. Bremond : *Apologie pour Fénelon*, p. 181, ch. XIV : *La soumission de Fénelon.*

est d'une ambition démesurée, et qu'il n'y a que deux ans qu'il ne désespérait pas d'obtenir le chapeau de cardinal et de remplir même la place que les cardinaux de Richelieu et Mazarin ont autrefois occupée; et il est certain que son plus grand malheur ne vient pas de la composition de son livre ni du contretemps qu'il a pris pour le faire paraître, mais de ce qu'il refusa, il y a environ trois ans, à Mme de Maintenon de parler au Roi en faveur de son mariage, et que tant que cette dame aura du crédit sur l'esprit du prince, ce Prélat n'en doit rien espérer d'avantageux pour lui (1). »

— De Lille, le 12 avril 1699 : « ... Je vous remercie de m'avoir envoyé la lettre d'un théologien à M. de Meaux. Je ne doute pas qu'il ne paraisse encore plusieurs écrits sur cette matière, pour la défense de M. de Cambray. Chacun voudra prendre sa défense, et son parti grossira de plus en plus, non parce qu'on aimera le quiétisme, mais pour soutenir un prélat malheureux et opprimé, qui, d'ailleurs, passe pour un homme vertueux, de grand esprit et de beaucoup de savoir. »

— De Paris, 21 mai 1699 : « ... Dans l'assemblée provinciale que l'Archevêque de Paris a tenu sur le bref du Pape qui condamne M. de Cambray, ce prélat parla pendant plus d'une heure et demie avec beaucoup d'éloquence. Il commença par l'éloge du Roi, ensuite celui du Pape, et finit par celui de M. de Cambray, dont il loua la soumission et la docilité. Le reste de son discours fut pour montrer qu'il n'y avait aucun danger de recevoir le bref, quoiqu'il fût émané *motu proprio*, pour deux raisons (2). La première, parce que c'était sur une matière de doctrine, et qu'on n'avait fait aucune difficulté en France de recevoir le bref d'Innocent X contre le Jansénisme, quoique ce ne fût pas une bulle; la seconde, parce que les Evêques avaient reçu ce bref de la main du Roy et que M. le Nonce, qui représente la personne du Pape, l'avait mis entre les mains de Sa Majesté; et enfin que les Evêques le jugeaient plein d'une doctrine orthodoxe. Les Evêques suffragants, M. de Meaux et de Chartres, applaudirent beaucoup à ce discours, mais il n'en fut pas de même du député d'Orléans, appelé Bovré (3), doyen de la cathédrale, qui fronda pendant une demi-heure contre le *motu proprio*, et fut d'avis de rejeter le bref, mais cela n'empêcha pas qu'il ne fût arrêté dans cette assem-

(1). On trouve ici l'écho d'un bruit que beaucoup de contemporains ont accepté. « M. de Cambrai s'est brouillé avec Mme de Maintenon, qui n'avait pas voulu consentir à l'exécution du traité qu'on prétend être entre Mme de Maintenon et le Roi, auquel M. de Paris et M. de Meaux ont donné les mains. » *Lettre de Phélipeaux*, citée par M. Bremond : *ouv. cit.*, p. 81, ainsi que ce témoignage de la Palatine : « A la Cour, on ne croit pas que l'évêque de Cambrai ait été éloigné à cause de ses doctrines, mais bien parce qu'il affermissait le roi dans la croyance qu'on pouvait sans péché tenir secret un mariage inconvenant, ce qui ne plaisait pas à tout le monde. » On voit que notre gazetier donne une version un peu différente. M. de Broglie n'ajoute aucune foi à ces bruits; *ouv. cit.*, p. 157.

(2). Sur les difficultés relatives à la forme d'acceptation du Bref en France, cf. Bausset, *ouv. cit.*, pp. 216 et suiv.

(3). Bovré représentait le cardinal de Coislin, évêque d'Orléans, qui n'assista pas à l'Assemblée métropolitaine de Paris du 13 mai, à cause de sa dignité de cardinal, qui ne lui permettait pas de se voir présidé par un archevêque de Paris non cardinal.

blée de le recevoir, et le lendemain jeudi, M. l'Archevêque fit porter au Roi le procès-verbal de son Assemblée... »

— De Paris, 7 juin 1699 : « ... On remarque que le discours qu'a fait l'évêque de Saint-Omer à l'assemblée du Synode provincial qu'a tenu M. de Cambrai a été fort agréable à la Cour, et on dit que cet Evêque voudrait bien, comme provincial, changer de climat et se fourrer dans les Etats de Languedoc (1). Il dit à cet Archevêque que ce n'était pas assez de s'être soumis, et que, pour réparer le mal de ses écrits, il fallait qu'il prêchât publiquement contre la doctrine condamnée... »

Bossuet eut, lui aussi, la faiblesse d'exciter le zèle pointilleux de Valbelle, évêque de Saint-Omer. Mais l'attitude de Fénelon, sous cette pluie de vilaines injures, demeura digne tout à la fois d'un gentilhomme et d'un saint. Il eut pour lui la faveur de l'opinion, touchée par de si grandes infortunes et l'admirable noblesse de sa soumission.

Joseph DEDIEU.

(1). On voit que le public portait sur l'inqualifiable conduite de Valbelle, évêque de Saint-Omer, un jugement très sévère, expliquant ses basses injures par de basses intentions. Voir aussi le jugement de d'Aguesseau, dans Bausset, *ouv. cit.*, t. II, p. 226.

NOTES ET CRITIQUES

R. Aigrain. *Synchronismes de la Théologie catholique*. I. Des origines à la controverse bérengarienne, Paris, Bloud, 1912, in-12, 164 pages (Collection Science et Religion, n. 677-8).

Ce travail est analogue à celui du P. Creusen et pour une part à la synopse du P. Doncœur, analysés déjà par le *Bulletin* (1912 p. 86 et p. 359). Le plan en est cependant fort différent. En plusieurs colonnes parallèles, sous des rubriques diverses, les une fixes : hérétiques, histoire de l'Eglise, histoire profane, dates, les autres variables avec les auteurs dont elles sont consacrées à signaler spécialement les ouvrages, M. Aigrain distribue les faits et les ouvrages intéressant l'histoire de la théologie jusque vers 1050. Une liste alphabétique finale très riche, permet de retrouver facilement l'ensemble de ce qui concerne un écrivain, dates et livres L'avantage de cette disposition est évident; le manuel, grâce au format choisi, est d'ailleurs très commode. L'auteur a certainement beaucoup travaillé pour mettre en ordre cette matière très considérable et comme ses devanciers, plus qu'eux, même, car il est plus complet, il mérite d'être recommandé.

Cependant l'œuvre aurait pu, sans augmenter de volume, être plus appropriée à son but. Il y a dans ces colonnes beaucoup de blanc qui risque d'induire en erreur. Je dois d'autant plus le signaler que, parmi les avantages des tableaux synoptiques, est indiqué celui-ci : « On y voit quelles étaient, au même moment, les autres manifestations ou parfois la déplorable stérilité de la vie théologique ». Comment peut s'accorder cette constatation avec l'aveu fait quelques lignes plus bas : « On y regrettera certainement l'absence de tel ou tel ouvrage jugé, avec raison, aussi ou plus important que tel autre qui est cité », ce n'est pas aisé à voir. Je comprends parfaitement la difficulté à laquelle se heurte le « faiseur de *synchronismes* » en présence d'ouvrages insuffisamment datés. Elle n'est cependant pas insurmontable et doit plier devant la nécessité signalée en premier lieu. Il est impossible de porter sur une époque un jugement équitable, d'après les éléments rassemblés dans les tables chronologiques, si ces éléments ne sont pas réunis moralement au complet. Cette manière de présenter l'histoire de la théologie ne peut recevoir que de là sa pleine valeur. La tâche n'est pas au-dessus des forces humaines et M. Aigrain en utilisant davantage les instruments de travail qu'il signale dans la préface (y ajouter l'excellente *Chronologie de l'Empire romain*, par G. Goyau), aurait pu en venir à bout. Dans la période anténicéenne, en particulier, rien de plus facile après les travaux de MM. Harnack et Bardenhewer. Il faudrait mentionner même les livres dont on n'a plus que les titres. Comment se rendre compte autrement des tendances de la littérature théologique à un moment donné ? Cons-

tater, par exemple, qu'à une époque les traités sur la résurrection abondent, tandis que un siècle ou deux plus tard il n'en est presque plus question, d'autres problèmes ayant dans l'intervalle attiré à eux toute l'attention ?

A un autre point de vue, l'ouvrage de M. Aigrain aurait pu, sans trop de changements, rendre encore plus de services. Il est assurément utile de détailler les œuvres d'un père ou d'un écrivain connu et de lui consacrer une colonne spéciale. N'aurait il pas été plus utile encore — comme d'ailleurs cela a été tenté trop rarement au cours du volume, ainsi au sujet des défenseurs de Formose — de consacrer de préférence ces colonnes au mouvement des idées, celles-ci important plus encore que les auteurs ? On aurait eu là comme une première ébauche, assurément avantageuse et pour laquelle la place ne manquait point, de ces *regesta* concernant les différentes hérésies ou controverses théologiques au sujet desquels je me suis expliqué jadis (1).

Même dans le plan tel que l'a conçu M. Aigrain, certaines omissions étonnent. Pourquoi, par exemple, une simple date à propos de saint Méthode ? M. Bonwetsch a fait connaître de lui, en plus de ce que l'on avait déjà, tout un volume de traités divers. On aurait pu pour cet auteur comme pour d'autres, mentionner les œuvres avant la date de la mort ou, comme pour tel ou tel traité de saint Augustin, avec deux dates approximatives. La littérature épistolaire n'est signalée que par exception et c'est à tort car souvent il s'y trouve de véritables traités de théologie. D'autres lacunes ne sont guère explicables, par exemple les traités de Théodoret et d'André de Samosate contre S. Cyrille d'Alexandrie, le symbole d'union de 433, le schisme d'Ursicin et les attaques des Luciférien contre le pape Damase, etc. Çà et là on a un peu trop l'impression que l'ouvrage ne repose pas sur une connaissance assez personnelle du sujet. Quelle que soit la valeur des instruments de travail, ils ne sauraient remplacer l'étude directe qui, je l'avoue sans peine, pour une matière aussi étendue, demanderaient des années.

M. Aigrain ne se méprendra pas sur la portée de ces remarques. Nous applaudissons de tout cœur à ses projets et aux réalisations déjà amorcées. Ils pourront être d'une grande efficacité pour l'amélioration des méthodes d'enseignement et le progrès des études. L'on nous a donné si souvent du médiocre que nous souhaitons voir les bons ouvrages compenser le nombre par la qualité et se rapprocher le plus possible de la perfection. Ferdinand CAVALLERA.

S. RITTER. *Un umanista teologo, Jacopo Sadoleto* (1477-1547). In appendice il trattato inedito di Sadoleto *De peccato originali*. Rome, Ferrari, 1912. VII-184 pages.

Dans cette thèse de Fribourg, M. Ritter étudie en quatre chapitres Sadolet théologien. Après avoir résumé sa biographie (I), il recherche les idées de Sadolet sur la théologie et retrace sa formation tardive et à son avis insuffisante (II), classe les ouvrages se rapportant à cette matière en s'étendant plus longuement sur le commentaire de

(1) Un essai concernant l'affaire des trois chapitres est en préparation ainsi que deux autres sur le Nestorianisme et le Pélagianisme

l'épître aux Romains, un moment prohibé par le maître du Sacré Palais et donne quelques détails sur les œuvres inédites : *De exstructione catholicae Ecclesiae*, dont les deux premiers livres seuls sont connus, *De peccato originali* publié par M. Ritter lui-même en appendice à son travail (III). Le dernier chapitre examine la doctrine de Sadolet sur quatre dogmes auxquels il s'est particulièrement attaché : le péché originel, la rédemption, la justification, la prédestination. Le jugement d'ensemble motivé par ces études préalables est assez défavorable. Sadolet est un humaniste qui a eu le tort de s'improviser théologien ; on loue sa bonne volonté mais elle n'a pas suffi à lui éviter les faux pas. Inconsciemment il est tombé dans le sémipélagianisme et c'est dans ce sens que son influence s'est exercée sur l'école moliniste qui, tout en évitant cette erreur, a diminué le plus possible le rôle de la grâce. Sadolet avait le tort d'être trop peu versé dans l'étude des maîtres et de s'attacher de préférence à quelque père grec plutôt qu'à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas.

Je n'ai aucunement l'intention de méconnaître les sérieuses qualités de ce travail, d'où l'on pourra retirer plus d'un renseignement positif. Il n'est point cependant absolument satisfaisant. On regretterait que M Ritter eût gardé dans ses notes l'inédit *De peccato originali* fort intéressant pour l'histoire du dogme au XVI^e^ siècle. Il s'est cependant à tort contenté de le transcrire. Une présentation moins sommaire, même après les quelques pages consacrées à l'étude du traité dans le corps de l'ouvrage, eût été la bienvenue. Ne serait-ce qu'en manchettes, il eût fallu indiquer les divisions principales du traité, éclairer de quelques noms propres et au besoin de quelques citations les théories réfutées... La lecture de cet opuscule m'a donné du penseur étudié une idée plus favorable que ne le laisse soupçonner M. Ritter. Si dans l'exposé de sa propre opinion, il n'est pas inattaquable — et elle a cela de commun avec toutes les théories imaginées pour expliquer l'essence du péché originel, — il se montre vigoureux dialecticien dans la réfutation des autres systèmes ; il a une vue pénétrante des difficultés auxquelles on se heurte au sujet de ce mystère. L'élégance du style ne nuit point à l'argumentation et plus d'une de ses objections serait aujourd'hui encore difficile à résoudre. C'est d'ailleurs une remarque générale qui s'impose. M. Ritter montre une fois de plus la difficulté très grande qu'il y a, lorsqu'on est fortement attaché à un système théologique, qu'on identifie à peu près avec la vérité, à bien comprendre la pensée de ceux qui ont écrit dans des dispositions d'esprit toutes différentes. Il est trop fidèle disciple du Père Del Prado, auquel il renvoie assez fréquemment, pour ne pas s'être mépris plus d'une fois sur la portée exacte des assertions de Sadolet. Celui-ci, j'en suis convaincu, ne se reconnaîtrait pas toujours absolument dans les résumés qui sont donnés de sa doctrine sur les points signalés plus haut.

M. Ritter a une médiocre estime pour la formation théologique de Sadolet et il n'hésite pas à écrire que l'humaniste n'avait qu'une érudition théologique assez mince. Il y a là quelque exagération et une utilisation insuffisante des indications que donne Sadolet lui-même. On nous laisserait volontiers croire que celui-ci, pour son commentaire, n'a guère lu que saint Jean Chrysostome. Pourtant, dans une lettre que cite M. Ritter, Sadolet énumère en nombre respectable les

auteurs dont il a pris connaissance. Sur les questions controversées, dans ses lettres, il n'est point embarrassé pour citer ses autorités. Le jugement qu'il porte sur les différents commentateurs montre qu'il les connaissait bien. Sauf Théodoret on ne voit pas d'Origène à saint Thomas, quel exégète important lui a échappé chez les grecs comme chez les latins. Il est à regretter d'ailleurs que M. Ritter n'ait pas motivé son jugement d'ensemble sur un exposé détaillé de la théologie de Sadolet; on se contente de nous dire qu'il donne sur les doctrines omises l'enseignement commun; cela cependant aurait eu son importance et aurait permis d'apprécier plus aisément les réserves faites et aussi la solidité des conclusions. D'autant plus que l'exposé, tel qu'il est et pour les raisons déjà signalées, ne saurait être considéré comme définitif. Il n'est point assez nuancé. Si vraiment il y avait la doctrine sémipélagienne aussi crûment que l'affirme M. Ritter — on sait que c'est un mot aisément mis en avant quand il s'agit de certaines conceptions de la liberté, de la grâce et de la prédestination — l'on ne comprendrait guère le laisser-passer obtenu, assez aisément semble-t-il, après le coup d'éclat du maître du Sacré Palais.

La difficulté paraît provenir surtout de ce que l'on perd de vue le véritable état de la théologie au XVI^e^ siècle et l'obscurité ou étaient encore certains problèmes plus ou moins éclairés depuis. Ainsi sur la question du péché originel, M. Ritter reproche à Sadolet et sa théorie elle-même et son ignorance de la tradition théologique. « S'il ne s'était pas obstiné à vouloir tenir compte seulement de saint Paul et de quelque père grec, mais avait suivi le chemin parcouru par la théologie catholique de saint Anselme à Alexandre de Halès, à Albert-le-Grand, à saint Thomas, à Scot, il se serait épargné la peine d'inventer certaines interprétations et il lui aurait été possible de se rendre compte de ce qui était désormais l'idée acquise sur l'essence du péché originel, idée résultant précisément de l'union des deux opinions qu'il repoussait. » Malheureusement l'histoire vraie est autrement complexe et, d'autre part, il ne serait pas malaisé de montrer combien voisinent la théorie de Sadolet et celle de Dominique Soto, thomiste authentique. J'aurai ici même l'occasion de raconter bientôt l'histoire de la session de Trente sur le péché originel. Qu'il suffise de rappeler ce détail : il y avait si peu en 1546, quand Sadolet venait d'achever son traité, une idée acquise sur l'essence du péché originel, si multiples au contraire étaient les théories et si chaudes étaient les controverses que, pour les prévenir, les Légats déclarèrent exclure ce sujet des délibérations et invitèrent expressément les théologiens à s'abstenir d'en parler : *relictis illis verborum disceptationibus quae in hac materia ex varietate diffiniendi hoc peccatum facile oriri solent. Sequantur autem exemplum antiquorum conciliorum quae non per diffinitiones sed per effectus cuiusmodi sit hoc peccatum declarant.* La consigne ne fut pas pleinement observée, quoique le décret ait évité toute décision sur ce point. On fut si peu d'accord sur cette notion prétendûment acquise alors, qu'à la séance du 14 juin, trois jours avant la session solennelle, le troisième légat Polus exprimait en ces termes son impression : *Quid sit peccatum originale magis nos ipsi in nobis sentimus omnes re ipsa, quam sciamus quid sit verbis comprehendere. Hoc inde possumus ostendere quod cum multi sanctissimi patres de hac re scripserint, tamen hoc quid esset definire nesciverunt. Hoc etiam nobis*

paluit ad oculum tam in Congregationibus episcoporum quam theologorum, in quibus maxima fuit omnium concordia in reliquis constituendis at in hoc uno valde dissentientes. Aujourd'hui encore, l'accord n'est pas aussi unanime qu'on le dit quelquefois (1). Quant aux rapports entre la théorie de Sadolet et celle de Soto il suffit pour les établir de comparer les textes :

SADOLET	SOTO
Peccatum in nobis quod hausimus ex Adam... hoc ipsum esse, quod ad propiora haec nobis et præsentia terræ bona delabentes, dominum mundum sequimur, Deum verum relinquimus. ... cum peccatum originale est amor carnis atque mundi per quem aversi alienique a Deo, contra autem mundo obstricti atque mancipati naseimur in hanc servitutem mundi... (Ritter, p. 97, note 2 et 3).	Neque privatio gratiæ in nobis, neque exorbitantia et rebellio concupiscentiæ peccatum est, sed peccati damna. Respondebamus eamdem esse in nobis rationem formalem originalis peccati quæ fuit in Adam sui actualis ; puta obliquitatem illam et deflexum animi a voluntate et lege Dei. (De natura et gratia. I. c. IX et in Romanos c. V).

Il aurait fallu d'ailleurs, comme y invitait expressément Sadolet, examiner ce que cette opinion avait de commun avec celle des novateurs, dont par ailleurs Sadolet était un adversaire très déterminé.

On trouvera que ce parti-pris, sensible un peu partout, dépasse vraiment les bornes à la page 4 de la préface où l'on range en deux catégories les adversaires des protestants — les uns, n'ont eu que le tort de manquer de goût, les autres ont péché à la fois par excès et par défaut, trop enclins à revendiquer les droits de la liberté humaine « et abandonnant, dans les concessions, comme dans les revendications, bien que sans s'en apercevoir, *des positions fondamentales et essentielles de la foi catholique* », erreur de tactique due à deux défauts bien plus considérables que le précédent « le manque de théologie et le culte exagéré de la nature humaine ». On nous avertit aimablement que la division ainsi créée se perpétua et produisit d'autres scissions « dans toutes les questions débattues ensuite au sujet de la grâce, baianisme, molinisme, thomisme, jansénisme ; *ce sont les partisans de ces deux classes de polémistes qui sont sur le champ de bataille* ». On ne saurait plus élégamment placer à côté de l'orthodoxie les adversaires de Bañez. Ces affirmations intolérables sont à rapprocher de celles qu'on a entendu se produire depuis quelque temps sur la distinction réelle « vérité fondamentale de la philosophie chrétienne », sur les accointances de la doctrine de Scot avec le modernisme et sa radicale impuissance à le réfuter, la philosophie thomiste étant seule à la hauteur de cette tâche etc. ; assertions qui méritent à peine un sourire, contre lesquelles cependant il faut protester au nom de l'histoire et du bon sens, aussi bien que pour revendiquer les justes droits de la science catholique. On voit à quelles accusations elles aboutissent et combien elles mettent en péril l'effi-

(1) Cf. E. PORTALIÉ, *La critique de M. Turmel*, p. 94-97.

cacité même des recherches, dans le domaine de la théologie historique. L'étude de la théologie au XVIe siècle est une des tâches les plus intéressantes qui s'offrent à l'historien, mais à condition de s'y livrer pour elle-même, avec une sympathie éclairée et non point avec l'arrière pensée, plus ou moins consciente, de la faire servir à l'apologie d'une école. Pour avoir trop perdu de vue cette nécessité, le livre de M. Ritter, malgré ses qualités de clarté et d'érudition, ne peut être considéré comme définitif. Le portrait de Sadolet théologien n'est pas suffisamment ressemblant.

Ferdinand CAVALLERA.

Abbé ENTRAYGUES, *Mgr de Royère, évêque de Tréguier, dernier évêque de Castres*, 1727-1802. Paris, Lethielleux, 1912, in-12, XVII-378 p.

Jean-Marc de Royère n'offre rien de particulièrement éclatant, mais il représente bien la moyenne de l'épiscopat de son temps et il a été mêlé comme témoin, acteur et victime à la catastrophe où sombra l'ancienne église de France. A ce titre on accordera à M. Entraygues, même sans être son compatriote ou ami de sa famille, qu'il méritait les honneurs d'une biographie.

Sur son compte les documents n'abondent pas cependant autant qu'on eût pu l'espérer pour un personnage relativement récent, du moins ils ne se sont pas présentés à son historien avec cette suite et cette continuité qui permettent de répandre la lumière sur chacune des époques de la vie de son héros proportionnellement à leur importance. M. Entraygues n'a du reste épargné ni recherches, ni voyages pour découvrir ceux qui survivaient encore. Il a pu ainsi reconstituer les grandes lignes de ses deux épiscopats et parfois quelques épisodes des plus intéressantes. Après avoir fait ses études ecclésiastiques dans les séminaires de Périgueux, il devenait, à 25 ans, vicaire-général de Jean de Bonneguise, évêque d'Arras, son parent, et, par son crédit, évêque de Tréguier quinze ans plus tard. Comme tout bon évêque d'alors, il règlemente la liturgie; mais, à la différence de beaucoup d'autres, il maintient le bréviaire romain, se contente d'y ajouter, sous forme de propre diocésain, un modeste supplément de 300 pages que M. E. estime « mieux approprié aux besoins actuels du clergé et de la nation ». Le voilà député par ses collègues de la province à l'Assemblée générale du clergé de France de 1772, honneur extraordinairement flatteur, s'il faut en croire son biographe. Car « les onze autres prélats que comptait la province étaient tous recommandables par leur talent et leurs vertus, et s'ils avaient choisi pour les représenter un des derniers venus dans leurs rangs, c'est que ce choix leur était dicté par les éminentes qualités de l'élu ». Et, honneur non moins grand encore, M. de Royère fut invité à faire le discours d'ouverture tout comme Bossuet dans l'Assemblée de 1682 — le rapprochement est de M. Entraygues. — Revenu dans son diocèse, il y préside magnifiquement les États de Bretagne pendant trois mois, puis s'emploie de toutes les forces de son crédit et de son éloquence auprès du roi, des ministres ou des princes influents, pour faire réduire la contribution financière qui leur était demandée.

Tant de zèle et de dévouement ne reste pas sans récompense. Le

28 juillet 1773, le roi nommait M. de Royère à l'évêché de Castres vacant, exactement depuis douze jours, par la mort de M. de Barral. L'évêque de Tréguier n'avait même pas été consulté sur son transfert ; sans doute que son assentiment était acquis d'avance à tout déplacement qui l'éloignerait de « sa chère Bretagne » où « il se considérait en exil ». A Castres, il continua, plus peut-être que ne l'avoue M. Entraygues, l'œuvre de son prédécesseur ; il visite son diocèse, s'intéresse à son grand séminaire, le confie aux Lazaristes, établit des confréries et fonde même, au grand dépit de l'archevêque de Toulouse, M. de Brienne, jaloux de s'être laissé devancer dans une création aussi humanitaire, une école d'obstétrique dont il fait les frais pendant deux ans et sur l'organisation de laquelle il est bien fâcheux que M. Entraygues n'ait pas connu une lettre de l'évêque de Castres à son collègue de Dax dont j'ai eu jadis l'original en main.

Mais les jours sombres approchent ; l'évêque de Castres fut bien nommé, sans l'avoir brigué nous dit-on, député au Etats Généraux, par sa circonscription. Mais les luttes parlementaires n'entraient point dans son tempérament ; il donnait sa démission dès le 6 octobre 1789, et s'en revenait attendre à Castres les événements qu'il n'avait pas osé essayer de diriger. Après le vote de la constitution civile, il n'eut pas à prêter le serment qu'on ne lui demandait pas, son siège étant supprimé ; mais on eût été heureux de le lui voir prêter. Fidèle au mot d'ordre qu'il avait donné à son clergé, il resta à son poste tant que la violence ne vint l'en chasser, et encore alors il ne céda le terrain que pas à pas. Obligé de partir de Castres le 15 juillet 1791, il se réfugia dans l'Ariège jusqu'à la fin de juin de l'année suivante et il ne s'échappa en Espagne que le 3 juillet « traqué par les gendarmes » Il resta en Catalogne jusqu'à la fin de 1794 pour passer en Portugal d'où il ne devait plus sortir Il y mourut vers le milieu du mois de mai 1802, après avoir rendu un éclatant témoignage de sa soumission au Pape en lui envoyant sa démission pure et simple qu'il lui avait demandée et au moment où il s'apprêtait à reprendre le chemin de sa patrie et de son château natal.

M. E. n'a rien laissé dans l'ombre des qualités et des mérites de son héros. On regrettera parfois qu'il abandonne le rôle austère de l'historien pour celui du panégyriste. Dans son récit qu'on voudrait mieux écrit, les moindres événements deviennent prétexte à éloges, et ces éloges semblent procéder parfois d'une connaissance insuffisante des faits généraux de l'histoire M. E. s'étonne que M. de Royère soit nommé, « simple prêtre », député du clergé de l'Artois à l'assemblée du clergé de France. Mais il suffisait d'être sous-diacre pour être député du second ordre et parfois des députés se contentaient de se faire donner le sous-diaconat entre l'assemblée provinciale et l'assemblée générale. Le choix de l'Evêque de Tréguier pour l'assemblée de 1772 ne prendra jamais davantage le sens flatteur qu'y veut attacher ici M. E. quand on saura que les usages et les règlements des assemblées générales recommandaient de suivre pour les députations — sauf circonstances extraordinaires, et il n'y en avait pas ici — un roulement qui fît passer chaque diocèse à peu près à son tour. Il arrivait ainsi que souvent des évêques simplement nommés par le roi étaient députés même avant d'avoir été préconisés. Le fait d'être chargé de prononcer le discours de rentrée n'est pas non plus si honorifique.

Si M. E., moins hanté par les souvenirs classiques de l'assemblée de 1682 où tout fut extraordinaire, avait un peu regardé dans les procès verbaux à qui cet honneur fut confié, au XVIIIe siècle notamment, il s'en serait aperçu aisément. Mais cette histoire des assemblées est vraiment pour lui une *terra ignota*. Comment sans cela oserait-il écrire de l'assemblée de 1772 que « c'est la première fois que l'Eglise de France se réunissait extraordinairement pour fournir des subsides à l'Etat » ? Au lieu de prendre à la lettre les compliments et le style pompeux qui étaient d'usage dans ces procès-verbaux, il aurait pu remarquer que le même évêque qui était appelé à prononcer le discours à ses collègues était aussi « chargé, comme il l'écrit lui-même — et je crois que la formule du procès-verbal est autre — de l'instruction des domestiques », et sans vouloir rabaisser ce rôle de catéchiste des laquais dont les évêques n'étaient d'ailleurs pas « chargés » comme le texte de M. E. le laisse entendre, on peut voir dans les procès-verbaux que cette fonction n'était généralement pas confiée aux évêques les plus considérés de l'assemblée.

Que je relève encore une simple erreur de détail, mais d'importance ; l'abbaye de Saint-Vaast, au diocèse d'Arras, ne donnait point « cinq cent mille livres de revenus », mais seulement 40.000 d'après la *France ecclésiastique de 1769*, pour l'époque où se réfère M. E...

Il y a bien aussi de ci de là quelques jugements ou appréciations qui appelleraient des réserves. Il n'est pas permis de confisquer au profit exclusif de M. « de Royère et de son école », c'est-à-dire des prélats intransigeants, opposés à la promesse, le mot de Mirabeau : « Nous avons pris leurs biens, mais ils ont gardé leur honneur ». Les « soumissionnistes » aussi avaient sacrifié leurs biens et gardé leur honneur, et c'est à eux que les événements et le Concordat donneront raison. Quant aux intransigeants on sait l'attitude qu'ils prirent à l'égard de Pie VII et le refus qu'ils opposèrent à la demande qu'il leur fit de leur démission pour le bien de l'Eglise et de la France.

La longueur de ces critiques doit témoigner avant tout de l'attention avec laquelle j'ai lu le livre de M. G. et de l'intérêt que j'ai trouvé à cette lecture. Nous avons ici une de ces monographies précieuses qu'on ne saurait assez souhaiter de se voir multiplier pour la connaissance de notre clergé d'avant la fin de la Révolution. Les conditions peu favorables au milieu desquelles sont condamnés à les exécuter des travailleurs comme M. G. ne doivent nous faire méconnaître ni leur bonne volonté, ni leur mérite, ni les services qu'ils rendent à l'histoire. L'auteur de la vie de *Mgr de Royère* s'est acquis de grands droits à la reconnaissance de ses lecteurs.

A. DEGERT.

Abbé A. SICARD, *Le Clergé de France pendant la Révolution*, t. Ier, *L'Effondrement*. Paris, Gabalda, 1913, in-8°, 604 pages.

« La Révolution continue », dit très bien M l'abbé Sicard ; toutes les idées qui la mirent en branle sont encore vivantes ; l'on pourrait presque dire, tant elles se sont généralisées et affermies, qu'elles sont devenues comme l'une des assises de l'esprit humain. Toutes les entreprises qu'elles ont provoquées se poursuivent ; il s'agit encore

aujourd'hui, comme à l'heure où fut donné le premier coup de sape en 89, d'un monde qui finît et d'un monde qui va naître. Nous sommes depuis plus de cent ans à une époque de transition et nul ne saurait prévoir encore quelle sera la forme définitive — ou tout au moins stable pour des siècles — des institutions politiques et sociales sous lesquelles s'abritera l'humanité pour remplir la destinée toujours la même que lui a marquée la Providence. C'est pour cela surtout que l'histoire de la Révolution éveille toujours dans le public un intérêt passionné.

De toutes les institutions sociales, celle que la Révolution a le plus furieusement combattue, et, si l'on ne voyait les choses que par le dehors celle où elle a fait le plus de ruines, c'est l'Eglise. On put croire un moment qu'elle l'avait anéantie. L'Église vit toujours, mais la Révolution s'acharne encore à la détruire et toujours par les mêmes violences. Certes, M. l'abbé Sicard a raison de dire que l'histoire de « L'Effondrement » de l'Église de France qui florissait sous l'Ancien Régime « ne manque ni d'intérêt ni d'enseignements ». Nous la vivons encore cette histoire et nous n'avons besoin pour nous représenter la désolation de nos pères que de regarder les ruines que la Révolution vient d'accumuler autour de nous. Sans doute nous ne sommes pas tombés de si haut ni si bas ; la Révolution a de nouveau dépouillé l'Eglise, mais elle n'a pu, bien qu'elle l'ait tenté, la charger des mêmes entraves. Cette fois-ci l'on a vu dans l'Eglise de France une admirable discipline grouper, quoi qu'on ait fait pour la rompre, tous les prêtres escortés des fidèles autour de leurs évêques unis au Pape, unité puissante, incomparable, réalisée par la conscience seule, soutenue de la grâce de Dieu !

M. l'abbé Sicard a donc écrit l'histoire de la chute de l'ancienne Église de France et il nous la présente sous la forme d'une trilogie du drame le plus poignant : 1° L'Effondrement ; 2° La Lutte ; 3° De l'Exil au Concordat.

Le public qui lit avidement tout ce qui sort de cette main, connaît déjà l'ouvrage ; mais le premier et le second volume en ont été entièrement refondus, de sorte que le lecteur se trouve comme en présence d'un livre nouveau. Nous n'avons sous les yeux que le premier de ces deux volumes remaniés par l'auteur ; le second est en préparation.

M. l'abbé Sicard est un des ouvriers les plus appréciés de l'histoire documentaire, de cette histoire qui est faite pour ainsi dire de textes puisés à même les sources, où l'on n'écoute pas simplement un écho du passé dans un récit qui le traduit et parfois le trahit, où les événements parlent eux-mêmes en quelque sorte sans intermédiaire, où l'on voit et l'on entend les acteurs, où l'on aperçoit « la situation, les passions, les idées, les volontés » de chaque individu, de chaque groupe, où il semble que l'on vive avec eux, tant l'historien nous fait bien connaître « leurs dehors et leurs dedans » et s'efface pour ne laisser apparaître que les hommes et les choses qu'il veut nous montrer. Pour traiter sa matière d'une manière scientifique, M. l'abbé Sicard n'écrit pas l histoire en naturaliste. S'il tient avant tout à l'exactitude des faits, à les faire voir dans leur ordre et dans leur liaison, il ne croit pas que tout se ramène dans la réalité à un enchaînement de faits où il suffise, disons mieux où il soit nécessaire, pour faire œuvre

de science, de ne chercher que des antécédents et des conséquents. Il explique, mais il juge. Il sait discerner les idées, les passions, les intérêts auxquels il faut rattacher les événements. Mais derrière ces idées, ces passions, ces intérêts, ces habitudes, ces préjugés, il voit des esprits, des âmes, des hommes libres et responsables et il sait ce que c'est que le bien et le mal et il le dit.

Les abus de l'Ancien Régime étaient étendus et nombreux, même dans l'Eglise. Mais si l'on a un reproche à faire au Clergé de France avant la Révolution, ce n'est certes pas de s'y être obstinément attaché; il faut plutôt regretter qu'il se soit lui aussi laissé emporter à des réformes trop radicales ; il fut progressiste à l'excès ou pour mieux dire il s'abandonna au mouvement général de rénovation qui entraînait les esprits, sans prévoir où il irait, poussé par ses ennemis, sans avoir reconnu d'avance les limites que la prudence ne lui permettait pas de franchir sous peine d'être précipité dans l'abîme.

Parmi ceux de ses membres qui siégèrent à la Constituante, il y avait des hommes distingués et dignes de parler en son nom, et en grand nombre : MM. de Boisgelin, Dulau, de La Luzerne, de Montesquiou, — ne parlons pas de Maury qui ne fut qu'une cymbale retentissante — avaient des parties du grand homme d'Eglise et du grand homme d'Etat. Mais il fallait une doctrine et un homme, une tête et une main ; il fallait un chef capable de rallier les indécis par les dons réunis du talent, de la science et du caractère, et de mener avec suite sur le terrain des principes le combat contre le parti qui montait à l'assaut de l'Eglise et de la société. L'homme qui pouvait tenir ce rôle ne se rencontra pas. Eût-il arrêté la Constituante sur la pente des destructions, écarté de l'Eglise les violences qu'elle eut à subir ? Ce n'est guère probable et il semble bien que les temps étaient arrivés où le cadre social de l'Eglise devait être remanié, puisque le Clergé lui-même en était venu à douter en partie des droits que la société chrétienne lui avait reconnus dans l'Etat. C'est le concours prêté au tiers par les curés qui a fait la Constituante et donc ruiné d'un seul coup le pouvoir politique du Clergé. C'est un Evêque qui proposa la spoliation de l'Eglise et elle ne fut votée que grâce à l'appoint des voix des curés.

Enfin la majorité des curés de l'Assemblée refusa de s'associer aux députés qui réclamaient pour le catholicisme le maintien de son privilège séculaire de « religion de l'Etat ». Est-ce à dire, que la révolution s'inspira de la justice dans toutes ses entreprises contre l'Eglise jusqu'au jour où elle s'avisa d'en modifier l'organisation essentielle, et qu'il faille l'approuver d'avoir dépouillé le Clergé de son rang politique et de ses richesses, détruit ses œuvres et réduit la religion à un simple service public ? A Dieu ne plaise, mais ce sont là « les moindres droits » de l'Eglise que l'injustice a pu lui ravir, sans lui ôter sa force divine. Rien n'a péri que ce que la Providence voulait laisser périr, et puisque Dieu n'a pas rendu à l'Eglise ses privilèges, c'est en effet qu'elle peut s'en passer. M. l'abbé Sicard rappelle ici avec à-propos la grande parole de Bossuet : « Que l'Eglise demeure seule, ne craignez-rien, Dieu est avec elle et la soutient au-dedans. — Jamais cette forteresse, bâtie d'une main divine, ne fut plus forte et plus inébranlable que, lorsque, défendue par l'invincible persuasion des premiers fidèles, elle résistait, sans aucun secours emprunté des

moyens humains, aux puissances du siècle conjurées contre elle et triomphait des persécutions par les souffrances. » (1)

Germain BRETON.

Abbé Charles BOUTARD, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, Paris, Perrin, in-8° écu de 485 p.

Après avoir imposé à ses lecteurs une attente de cinq ans dont divers travaux sur Lamennais, quelques-uns de très haut intérêt, n'avaient pas attiédi l'impatience, M. Boutard nous donne enfin la suite et la fin de son beau travail sur Lamennais. Nous voici à la dernière période de l'évolution du grand écrivain et puissant esprit. Et quelle période ! De plus en plus raidi contre la condamnation qui l'a frappé, entraîné par son attitude de révolte et par le développement logique de ses idées, l'auteur des *Paroles d'un Croyant* voue ses années de vieillesse et le vide de son existence solitaire à ce qui peut bien s'appeler l'*Education de la Démocratie*. A cette tâche, assumée par lui avec plus de désintéressement que de véritable conscience de ses aptitudes, il apporte une infatigable ardeur au travail, les appels sonores d'une éloquence chaleureuse et sincère, des conceptions généreuses et grandioses où il est plus facile de démêler les influences du sentimentalisme de Jean-Jacques que de deviner les théories systématiques et positives d'un Karl Marx ou d'un Lassalle. Encore ici il était dans sa destinée de prêter l'écho de sa grande voix aux aspirations confuses de l'âme populaire, de donner des impulsions vigoureuses qui préparent à longue échéance plutôt que des directions pratiques qui assurent les succès de la dernière heure.

Les livres et les journaux devraient être les seuls instruments de cet apostolat, tel qu'il était encore au pouvoir de Lamennais de l'exercer. Ils se succèdent chaque année avec une étonnante rapidité. Quelques-uns, il est vrai, tels que les *Affaires de Rome*, *l'Esquisse d'une philosophie*, *l'Introduction à la Divine Comédie*, ne sont que la liquidation d'un passé déjà répudié, ou l'adaptation à ses nouvelles idées de travaux déjà composés ; mais le plus grand nombre s'adressent au peuple, visent à l'éclairer sur ses droits ou à améliorer sa condition sociale.

De ce chef, l'exposé de M. B. a été trop souvent réduit à se traîner d'analyses en analyses, et l'intérêt de son livre en a quelque peu souffert. C'était là pour son étude l'écueil inévitable, il faut en convenir. Mais les lecteurs conviendront aussi, je le crois, qu'il s'est tiré avec succès de cette épreuve. Nulle part peut-être il n'avait encore montré autant de pénétration de pensée, autant de sûreté de doctrine, de souplesse de style et de justesse d'expression. Il subit bien un peu, semble-t-il, l'influence de Lamennais dans la peinture de la misère populaire sous le Gouvernement de juillet, mais il ne se laisse pas plus prendre à ses âpres invectives qu'au mirage décevant de sa foi optimiste dans le progrès et l'avenir. Si émouvants que soient les tableaux d'intérieurs pauvres, tracés par Lamennais, il n'hésite pas à

(1) Sermon sur l'Unité de l'Eglise. Edition Lebarcy, VI. p, 108.

écrire au bas : « On ne réforme pas une société avec de la poésie, surtout avec de la poésie pastorale. L'idéalisme de Lamennais devait avoir peu d'action sur la démocratie ; ses leçons les plus hautes et les plus sages, ce sont précisément celles qu'elle a le moins bien retenues. Si son labeur fut stérile et ses leçons si vite oubliées, à qui Lamennais devait-il s'en prendre si ce n'est à lui-même ? On tente vainement de fonder une doctrine sociale, on prêche inutilement au peuple l'amour du devoir, le respect du droit, l'esprit de sacrifice, la patience sous le poids du jour quand on ne lui fournit pas en même temps un mobile assez puissant pour l'entraîner à la pratique de ces difficiles vertus. Or dans l'enseignement moral, de l'écrivain socialiste, c'est le mobile précisément qui fait défaut... La foi, telle qu'il la concevait et la proposait c'était une foi presque sans objet, une foi indéterminée, une vague croyance à l'existence de Dieu et au progrès de l'humanité ». Quelques menus évènements tels que les relations intermittentes de Lamennais avec Georges Sand ou Bérenger, sa comparution en Cour d'assises, son emprisonnement à Sainte-Pélagie, son rôle de représentant du peuple en 1848 tranchent un peu sur la monotonie de son existence d'écrivain isolé. On sera heureux de les voir ici en pleine lumière, d'autant plus que les précédents biographes de Lamennais s'arrêtent peu sur cette dernière époque de sa vie. On y trouvera aussi lumière complète sur les pénibles circonstances qui en marquèrent la fin et l'on ne sera que plus attristé de voir en quelle aversion pour ses anciennes croyances s'éteint cet homme en qui la religion et l'Eglise avaient mis tant d'espérances ! M. B. n'a rien caché, ni rien pallié, et, dans son émotion contenue, son récit sobre et simple n'en laisse qu'une plus poignante impression.

A. DEGERT.

Mgr BAUNARD, *Frédéric Ozanam d'après sa correspondance*, Paris, de Gigord, 1912, in-8°, 610 pages.

Il est bien tard pour présenter aux lecteurs du Bulletin un livre que tout le monde connaît, même ceux qui ne l'ont pas ouvert. Le nom d'Ozanam a réveillé tous les échos de la publicité et son dernier biographe a eu cette fortune de suivre un peu partout son héros pour parler de lui à ceux qui, le connaissant de longue date, étaient bien aises de vivre quelques heures dans son intimité et à ceux qui, ne sachant guère de lui que son nom, se trouvaient tout-à-coup comme enveloppés de sa gloire renaissante, toute nouvelle pour eux. Mgr Baunard, du reste, qui a raconté tant de vies illustres, a l'oreille du public catholique ; on l'écoute, parce que les hommes dont il parle méritent non pas simplement l'attention, mais le respect de la postérité ; ils ont passé en semant la vie et leur historien se propose surtout, en écrivant, de recueillir la moisson qu'ils ont fait lever. Le Recteur honoraire de Lille s'est fait la plus haute idée du métier d'écrivain : il en a fait un apostolat.

Aucune autre vie, parmi celles qui n'ont pas reçu de l'Eglise l'auréole authentique de la sainteté, ne pouvait fournir à l'auteur ce qu'il cherche habituellement, un thème plus abondant — disons le mot,

il n'est pas pour lui déplaire — de prédication, une trame plus riche de ces bons exemples qui sont faits pour tout le monde. Mgr Baunard nous apprend, en effet, dans la préface du livre, qu'il est né d'un vœu émis par le Conseil général de la Société de Saint-Vincent de-Paul, le 10 avril 1910 « que dans les biographies à venir d'Ozanam, une plus grande part fut faite à la vie intime, chrétienne, apostolique, en un mot aux « vertus éminentes de ce véritable saint ». Mgr Baunard fut prié d'écrire la vie d'Ozanam dans cet esprit. Il allait accomplir sa 83e année. Il « venait de publier son livre testamentaire : « *Le Vieillard* »; il « achevait à peine le paiement d'une grande dette d'admiration et de reconnaissance : « *Les deux Frères* » et il pensait qu'il était à « la fin de sa tâche ». Il s'est rendu pourtant à la prière qui lui était faite et le vœu de la Société de Saint-Vincent-de-Paul a été rempli : nulle part on ne peut mieux voir la vie chrétienne et apostolique d'Ozanam. C'est cela qu'il y faut chercher et qu'on y trouve. Le livre « a été écrit avec amour » et on le sait; mais il n'y a pas trace de la fatigue « du vieillard ». On y entend simplement — et c'est un charme de plus — cet accent paternel et attendri d'une âme qu'une longue expérience, au lieu de la dessécher, a rendue plus sensible à la bonté morale et qui se complaît aux récits édifiants. Du reste, ç'a été un des privilèges d'Ozanam que quiconque s'est occupé de lui, s'est senti attiré vers lui et comme pénétré d'une vive sympathie mêlée de respect. Sans doute ce sentiment s'explique en partie par le rayon mélancolique et attendrissant inséparable du souvenir d'une belle vie qui s'éteint avant l'heure; mais il y a aussi cette flamme qui ne s'allume qu'en présence des êtres que Dieu lui-même a parés d'un attrait immortel. Sa foi, sa piété, sa droiture, son désintéressement, son dévouement, son ardeur au travail, sa tolérance, sa noblesse de caractère, qui le plaçait tout de suite et sans effort, dans la vie privée comme dans la vie publique, sur les sommets de l'héroïsme, et enfin sa candeur qui répandait sur les plus mâles vertus un air d'innocence, rien de tout cela n'est mort ni ne demeure stérile; même après sa mort comme pendant sa vie, Ozanam est apôtre et conquiert des âmes à Jésus-Christ. Le livre de Mgr Baunard a été composé surtout en vue de cette œuvre. On ne résume pas une biographie, encore moins celle d'Ozanam, surtout à cette heure; il n'y a pas lieu davantage, à propos d'un récit d'une vie édifiante à une discussion d'idées.

Que le vénérable auteur nous permette cependant une remarque. Il conclut son ouvrage par un appel éloquent à tous les hommes d'œuvres de se rallier à la Société de Saint-Vincent-de-Paul et de chercher dans cette œuvre la solution des problèmes sociaux. « A vous donc qui rêvez d'œuvres de jeunesse, que ne travaillez-vous d'abord à rajeunir celle-ci de vos fidèles recrues?... Elle est l'union, elle serait la force; elle est la paix, elle est l'amour! Revivante partout, elle serait le salut. Soyons donc à elle, allons à elle, parce qu'elle va au peuple, parce qu'elle va à Dieu, parce qu'elle fait le bien, parce qu'elle veut le bonheur, parce qu'elle mène au ciel (1) ». Oui, certes, il faut maintenir et développer la Société de Saint-Vincent-de-Paul, parce qu'il faut assister le pauvre qui n'a pas les moyens de gagner sa vie, parce qu'il

(1) Frédéric Ozanam, p. 602.

y aura toujours des pauvres et qu'il faudra toujours donner à manger à ceux qui ont faim et que le pauvre c'est Jésus-Christ. Mais il y a une autre œuvre à faire et Ozanam la voulait aussi et, s'il était encore de ce monde, on le verrait, nous n'en doutons pas, au premier rang de ceux qui cherchent à mettre plus de justice dans les rapports sociaux. Oui, quiconque a entendu dans son cœur le *Misereor super turbam* ira également et principalement, à cette heure surtout, vers l'ouvrier qui demande le moyen de vivre de son travail et de faire vivre les siens, et s'emploiera de toutes ses forces à lui assurer ce droit essentiel.

Germain BRETON.

Abbé A. AUGUSTE. *La Compagnie du Saint Sacrement à Toulouse.* Notes et Documents. Paris, Picard, 1913, in-8 carré, 139 pages.

La curiosité éveillée en faveur de la Compagnie du Saint-Sacrement est toujours tenue en haleine par de nouvelles découvertes. A côté du volume important que vient de publier M. Souriau sur Caen, les notes que rassemble M. l'abbé Auguste sur Toulouse, sont les bienvenues. Il n'est pas étonnant qu'il n'ait pu faire la lumière sur tous les points. C'est beaucoup déjà que de donner, par les documents réunis avec soin et soigneusement commentés, grâce à de patientes recherches dans les Archives publiques et privées, une idée de la multiplicité et de la fécondité des œuvres entreprises. M. Auguste n'a pu que glisser sur la partie qui concerne l'établissement des *Filles de l'Enfance* et les œuvres annexes ; en revanche dans les chapitres précédents on trouvera nombre de détails intéressants sur l'organisation professionnelle chrétienne par la réforme du compagnonnage et sur des essais charitables qui eurent une suite durable, comme l'œuvre des Bouillons des Pauvres, la création de l'Aumône générale de Toulouse et la transformation de l'Hôpital de la Grave. La Compagnie du Saint-Sacrement parlait peu et agissait beaucoup. Espérons que de nouvelles trouvailles permettront à M. l'abbé Auguste de compléter les renseignements recueillis et de confirmer les conjectures déjà très plausibles qu'il est amené à émettre. L'excellente méthode suivie promet d'heureux résultats pour la monographie sur Monseigneur de Montchal et la publication des Mémoires de Madame de Mondonville, entreprises par l'auteur.

F. C.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

LE DÉCRET DU CONCILE DE TRENTE

SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL

Il n'était point facile jusqu'à ces derniers temps de savoir exactement à quoi s'en tenir sur certains détails assez importants des discussions théologiques à Trente, concernant le péché originel. Sarpi et Pallavicini donnent des renseignements qui ne concordent point. On pouvait recourir aux Actes publiés par Theiner, mais cette édition défectueuse n'inspirait pas une confiance absolue. Grâce aux travaux des éditeurs du *Concilium Tridentinum*, M. Merkle pour les *Diaria*, Mgr Ehses pour les *Acta* (1), il est possible d'arriver à des conclusions fermes et de se faire une idée plus précise de l'ensemble de la session.

I

PRÉPARATION DU DÉCRET

Le décret sur l'Ecriture sainte et les Traditions n'avait pour objet dans la pensée des Pères que de préciser les sources authentiques où puiser pour les décisions ultérieures. Il ne constituait pas, à proprement parler, une première décision dogmatique. Le terrain ainsi déblayé, il s'agissait de savoir quelle matière aurait la priorité : le dogme ou la réforme ecclésiastique. L'empereur Charles V, désireux de retarder le plus possible la rupture définitive avec les protestants, choisit la réforme. C'est en ce sens qu'agissaient ses émissaires. A Rome, au contraire, sans vouloir mettre en oubli la réforme, on représentait qu'il importait de résoudre d'abord les controverses doctrinales, premier

(1) *Concilium Tridentinum*, en cours de publication chez Herder, Fribourg; au tome Ier, les diaires II et III de Massarelli, secrétaire du Concile, et celui du promoteur Severoli; au tome V les actes de la Ve session.

but de la réunion conciliaire. Une solution mitoyenne triompha non sans difficulté : on examinerait simultanément dans chaque session, une question dogmatique et un projet de réforme, mais en assurant la priorité à la première. Pendant que se poursuivaient au sein de l'Assemblée les tractations qui devaient assurer, puis maintenir ce résultat contre tout retour offensif des impériaux, les légats présidents du Concile, les cardinaux del Monte, Cervino (1) et Pole préparaient la matière doctrinale à étudier pour la prochaine session, la cinquième.

Dès le 15 avril 1546, une longue lettre au cardinal Farnèse, neveu du pape Paul III, exposait leurs appréhensions et faisait connaître leurs préférences. Deux partis s'offraient : ou examiner dans le détail les constitutions ecclésiastiques et les Conciles en les appliquant aux abus actuels qui seraient ainsi réformés, ou, supposant préalablement leur autorité, commencer directement l'examen des doctrines controversées, *par exemple le péché originel*. Cette matière et celle de la justification qui viendrait ensuite, n'offrant prise à aucun abus, laisseraient toute liberté pour étudier en même temps quelque point de la réforme ecclésiastique, comme les sacrements ou la résidence des évêques. Ce dernier parti paraissait le meilleur. La seule difficulté à craindre, si l'on commençait par les dogmes, c'était la discorde au sein de l'Assemblée. Quelques évêques n'étaient pas défavorables aux opinions nouvelles. Cependant on pouvait espérer le succès, grâce en particulier au concours de nombreux théologiens de tout pays réunis à Trente, parmi lesquels assez rares étaient les fauteurs de nouveautés. L'examen détaillé des décrétales, des conciles, des constitutions papales compliquerait singulièrement les affaires sans présenter de grands avantages (2). A Trente même, les légats prenaient dès lors leurs

(1) Plus connu sous le nom de cardinal de Sainte-Croix.

(2) DRUFFEL ET BRANDI, *Monumenta Tridentina*, I (cité désormais DBMT), n. 404, pp. 474-6, lettre du 15 avril 1546. MENDHAM avait utilisé déjà ces documents dans son histoire si hostile à l'Eglise romaine, mais en les interprétant parfois à faux. J MENDHAM, *Memoirs of the Council of Trent*, Londres, 1834, p. 62 sq. Sur un projet soumis aux légats par SERIPANDI, et qui ne

mesures pour faire étudier la question du péché originel par quelques théologiens et prélats, en vue des futures discussions. A cette tâche fut employé le mois d'avril et une partie de mai (1).

Le 2 mai au soir arrivait à Trente la réponse de Farnèse, datée du 29 avril. Paul III approuvait le projet de ne point discuter dans le détail les documents conciliaires ou pontificaux antérieurs, mais de s'en servir en présupposant leur authenticité. Il insistait en acceptant l'examen simultané du dogme et de la réforme pour que le souci de cette dernière n'eût point comme conséquence un oubli de la discussion dogmatique, premier objet du Synode (2). De son côté, Charles-Quint écrivait le 30 avril à son orateur à Trente, Don François de Toledo, de veiller à ce qu'on ne fît rien contre les hérétiques avant la réussite des négociations engagées avec eux en Allemagne. Il fallait presser la réforme (3). Toledo se hâta de faire connaître ces instructions aux légats (3 mai). Ceux-ci répondirent qu'on ne pouvait attendre plus longtemps. Ils n'étaient pas sans appréhension pour la séance où l'on proposerait la matière du péché originel. Aussi firent-ils partir ce jour-là même un exprès pour Rome, en vue de nouvelles instructions. En cas de silence, ils continueraient selon le plan fixé et feraient remarquer à Don François que l'article du péché originel n'était plus controversé en Allemagne, si bien qu'au récent colloque de Ratisbonne on avait débuté immédiatement par la justification (4). Ils ajoutaient le 7 mai : « Nous avons travaillé et travaillons continuellement

fut pas pris en considération, voir CALENZIO, *Saggio di storia del Concilio generale di Trenta sotto Paolo III.* Rome, 1869, pp. 76-77. (Lettre envoyée de Padoue, 15 avril.) Le général des Augustins proposait d'étudier les dogmes, de manière à promulguer en une seule session tout l'ensemble de la doctrine. On évitait ainsi les inconvénients des publications partielles, les polémiques. En attendant, cette étude devant durer longtemps, on pourrait, aux sessions intermédiaires, publier quelques décrets concernant la réforme, par exemple, pour donner au public l'impression que l'on n'était pas inactif.

(1) DBMT, n. 432, p. 529, Lettre des légats du 19 mai.

(2) DBMT, n. 413, p. 487.

(3) DBMT, n. 415, pp. 488-9.

(4) DBMT, n. 419, pp. 512-3. Voir MASSARELLI, *Diarium*, III, 2 et 3 mai, éd. Merkle, pp. 543-4.

sur la manière de proposer le dogme du péché originel. Avec la grâce de Dieu nous espérons avoir trouvé un moyen qui facilitera et abrégera beaucoup ces décisions et les autres. On vous en enverra copie dès que ce sera en ordre (1). »

Le 10 mai, Cervino faisait savoir qu'on espérait, dans deux ou trois jours, proposer l'article du péché originel déjà discuté *extra concilium* par quelques théologiens pour en faciliter la solution (2). Les représentants de l'empereur ne s'opposèrent-ils pas à cette manière de procéder? Pour parer à toute éventualité, on demandait le pouvoir de suspendre le Concile, si cela devenait nécessaire. Il ne paraissait pas probable cependant, qu'il fallût en venir là, malgré le désir d'écarter les discussions dogmatiques (3). Le lendemain les légats renouvelaient à Farnèse l'assurance qu'ils étaient décidés, malgré l'opposition, à proposer la matière du péché originel et à vouloir s'éclairer sur les résultats (4). La réponse de Farnèse, datée du 13, arrivait à Trente le 18. Elle maintenait en termes énergiques la nécessité de discuter immédiatement les dogmes, malgré l'opposition de Tolède. Cela montrerait en même temps au roi de France que le Concile n'était point à la discrétion de l'empereur. Le fait d'être controversé, loin d'être un obstacle devait, au contraire, pousser à proposer l'examen. Il fallait au plus tôt arriver aux questions vitales (5). Les dispositions de l'empereur restaient les mêmes : il fit savoir que si l'on persistait à discuter les dogmes contrairement à son avis, il se désintéresserait du Concile, il ferait ses affaires tout seul (6). Les légats restèrent inébranlables (7). L'opposition cependant était forte au sein du Concile.

(1) DBMT, n. 420, p. 515, Les légats à Farnèse.

(2) Il s'agit ici seulement de conversations particulières, de rapports demandés à tel ou tel théologien, et peut-être de réunions chez Cervino; les discussions publiques des théologiens n'eurent lieu que plus tard.

(3) DBMT, n. 424, p. 518, Cervino à Farnèse, 10 mai.

(4) DBMT, n. 426, p. 521, Les légats à Farnèse, 11 mai.

(5) DBMT, n. 427, pp. 522 et 522-3 (partie chiffrée).

(6) DBMT, n. 429, p. 525, Cervino à Farnèse, 15 mai (il rapporte une conversation de l'évêque de La Cava, Sanfelice, avec Tolède).

(7) DBMT, p. 430, p. 526 fin, Les légats à Farnèse, 15 mai.

Cervino reconnaissait que si la décision de discuter simultanément les dogmes et les réformes n'avait pas été déjà prise, la cause des réformes était si populaire que tous les évêques se seraient rangés du côté de Toledo (1). La réponse du Pape était bonne et nécessaire, les légats en étaient pleinement satisfaits; en face des difficultés graves qui s'annonçaient, cette énergie à approuver leur ligne de conduite les consolait. Ils allaient donc proposer immédiatement la discussion sur le péché originel, préface nécessaire à celle sur la justification. La matière était déjà l'objet d'un examen approfondi de la part des légats et d'un assez grand nombre de prélats et de théologiens consultés par eux. L'accord établi sur ce sujet avec les protestants était plus apparent que réel. Il y avait, au contraire, de nombreux dissentiments, comme en témoignaient les livres journellement publiés par catholiques et luthériens, notamment sur l'efficacité du baptême dans la rémission de ce péché. La matière serait donc bien suffisante pour la prochaine session. Les légats espéraient avoir la majorité avec eux pour cet ordre du jour. On s'abstiendrait d'user de ménagements avec Don François sur ce point comme on l'avait d'abord projeté (2).

Effectivement au cours de la séance du 21 mai, le premier président, del Monte, fit savoir que, pour la prochaine session, il convenait de s'occuper du péché originel. Dès le lundi suivant aurait lieu la réunion préalable des théologiens, à laquelle les prélats pouvaient assister. Le lendemain, les théologiens étaient officiellement avertis de se tenir prêts; le dimanche 23, furent définitivement arrêtés les articles que l'on proposerait à leur discussion (3). Leur teneur éclaire les dispositions avec lesquelles

(1) DBMT, n. 431, p. 528, Cervino à Maffeo, 19 mai.

(2) DBMT, n. 432, pp. 529-31, Les légats à Farnèse, 19 mai.

(3) Il était difficile jusqu'à présent de savoir l'exacte vérité sur la teneur de ces articles et les péripéties de la discussion entre théologiens. Sarpi et Pallavicini différaient étrangement sur ce point. Sans doute les documents publiés par Theiner donnaient raison à ce dernier, mais l'on pouvait se demander dans quelle mesure ils étaient complets. La publication de Mgr Ehses tranche définitivement la question. Une note sévère, mais juste, constate une fois de plus l'inexactitude des renseignements fournis par Sarpi.

on allait aborder ce débat et les limites où la présidence entendait le renfermer, à l'écart des pures discussions d'école :

Articles à discuter par les théologiens mineurs sur le péché originel (1).

1° Qu'ils émettent leur avis sur les témoignages de l'Ecriture ou des traditions apostoliques dont se sont servis les anciens Pères, les Conciles et le Siège apostolique lui-même contre ceux qui niaient l'existence du péché originel. Qu'ils expliquent en même temps de quel principe il dérive, comment on le contracte, à qui il s'étend.

2° Qu'ils expliquent ce que leur paraît être ce péché, — omission faite de ces querelles de mots, qui, en cette matière, par suite de la difficulté d'une définition se produisent facilement. Qu'ils suivent l'exemple des anciens Conciles usant non de définitions, mais des effets pour expliquer ce qu'est ce péché originel. Qu'ils disent donc quels en sont les principaux effets, quelle action il exerce sur ceux qui y sont soumis, comment ce péché se distingue des autres.

3° Sur le remède qui nous en délivre : quel est-il ? de quel principe dérive-t-il ? comment s'emploie-t-il ? quels sont les effets en ceux qui le reçoivent ? Le péché originel est-il si radicalement supprimé qu'il n'en reste aucune trace ? S'il en reste quelqu'une, quelle est son action ?

La discussion entre théologiens eut lieu devant les légats et plus de vingt évêques. Elle prit deux séances : le 24 et le 25 mai. Vincent Lunel, frère mineur espagnol, ouvrit les débats; quatorze autres parlèrent le premier jour, dix-sept le lendemain. Sur ces trente-deux théologiens, on comptait huit séculiers, dont trois jésuites : Le Jay, Salmeron et Laynez; cinq dominicains, le plus en vue était Ambroise Catharin, connu par ses idées particulières sur la nature du péché originel; sept mineurs, parmi eux Alphonse de Castro et André Vega; deux conventuels, six Augustins, deux Carmes et deux servites (2).

Pallavicini n'a fait que résumer, à son ordinaire, le contenu des procès-verbaux. Sarpi a confondu deux pièces d'origine diverse, et raconté d'imaginaires discussions. Toutefois, pour Soto, Mgr Ehses paraît trop affirmatif. La phrases citée de Massarelli ne décide rien par elle-même pour la date du départ de Trente. Soto est encore mentionné le 28, comme prenant part à la discussion conciliaire. (Ehses, CT., V, 169, l. 25-6.) Voir Ehses, *Historisches Jahrbuch*, 1905, pp. 299-313, et 1906, pp. 66-74, et ma note dans *Recherches de Science religieuse*, 1913, p. 273, note 2.

(1) CT., V, 163-4.

(2) La liste des théologiens dans Ehses CT, V, p. 162-3. Voir les détails biographiques recueillies par Hefner. *Die Enstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Paderborn*, 1909, p. 56 sq. Une liste plus complète

Nous n'avons pas de détails authentiques sur les péripéties de la discussion. Le résultat seul fut consigné dans les archives du Concile (1). Massarelli ajoute que, dans ces deux séances qui durèrent ensemble environ neuf heures, les théologiens parlèrent longuement, pieusement, savamment.

des théologiens présents à Trente, lors de la cinquième session, dans Ehses, *ibid.*, pp. 255-6. M. Schnitzer ne donne que peu de détails sur cet épisode dans son *Ambrosius Catharinus Politus*, Münster, 1910, pp. 143-4. Catharin jouissait d'une estime particulière auprès des légats. L'année précédente, ils l'avaient recommandé dans les termes les plus chaleureux au Souverain Pontife pour la charge, — qui ne fut pas vacante, — de Maître du Sacré Palais. « Semo certi che farebbe una opera molto meritoria appresso Dio et gli homini del mondo. Della dottrina sua salda et inconcussa, charità et zelo, dell'incremento della fede et religione Christiana, reverentia verso la sede apostolica possono far testimonio molti suoi volumi;... una persona tanto cattolica et esercitata contra gli heretici... » L'opposition que lui firent ses deux confrères, D. Soto et B. Spina, n'empêcha point sa nomination à l'évêché de Minori peu après la cinquième session (27 août). Les cardinaux légats en avaient exprimé le désir ainsi que le cardinal Pacheco « per essere la persona tanta rara et tanto bene qualificata ». A la date du 16 octobre, ils intervenaient encore auprès de Farnèse, contre les dénonciations de Spina : « Consigliaremmo S. P. a lassare star questo buon prelato, la dottrina et la vita del quale è approvata da tutti, et occuparse in rimediare a tante falsità et heresie... » Cf. SCHNITZER, *o. l.* p. 254, n. 10, 152, note 2 et 3, 259, n. 14 et 15. On voit dès lors quelle vraisemblance a l'opinion, souvent reproduite, que la théorie de Catharin aurait été condamnée à Trente ou se trouve être en désaccord avec les doctrines du Concile. L'un des théologiens, Salmeron, qui l'a exposée et défendue très longuement dans son commentaire sur l'épître aux Romains, l'appréciait ainsi : « Nullus neque doctius, neque solidius de hoc articulo disseruit, meo iudicio, atque Ambrosius Catharinus. » Il fait, au contraire, une réserve au sujet d'A. Pighius (A. SALMERONIS, *Commentarii in omnes Epistolas B. Pauli*, t. XIII, Disp. 46, *in fine*, éd. de Cologne, 1604, p. 449). Le Jay siégeait au Concile comme procureur du cardinal d'Augsbourg, mais n'avait pas voix délibérative. Il prenait rang après les prélats.

(1) Ehses, CT, V.. n. 55, p. 164-66. Pour apprécier toute la valeur de l'édition Ehses, il suffit de comparer ces pages avec le texte brut donné par Theiner. Le travail d'identification et de vérification des textes auquel le docte prélat s'est astreint, facilite singulièrement l'étude. Les théologiens indiquèrent dix-sept textes scripturaires sur l'existence du péché originel, dont sept de l'Ancien Testament : Gen. 8^{21}, Ephes 2^{3}, Levit. 5^{7}, 12^{8}, Job 14^{4} : deux textes; 25^{4}, Ps. 50^{7}; Jo 1^{13}, Rom $5^{12, 14, 16, 17, 18}$, 7^{14}, 8^{3}, I Cor. 15^{22}. On renvoie au commentaire de saint Ambroise, saint Jérôme et saint Grégoire pour les deux premiers et Job 14^{4}. En plus l'institution de la circoncision et du baptême. L'on renvoyait d'ailleurs aux textes nombreux rassemblés par saint Augustin, I Contra Julianum, 3. Ro. 5^{12} donnait la réponse aux trois questions suivantes : le péché originel dérive de la prévarication d'Adam,

Sur la demande de Mendoza, premier orateur de Charles-Quint, la Congrégation générale fut retardée d'un jour et se tint le 28 mai. Des prélats alors présents à Trente, — environ soixante, — la majorité appartenait à l'Italie et à l'Espagne. C'est dire que l'empereur y comptait un grand nombre de sujets. L'on n'était pas sans appréhension sur l'attitude que prendraient les impériaux. Le bruit courait qu'il y aurait du tumulte et l'assemblée particulière tenue chez Don Francisco par une dizaine de prélats n'était point faite pour le démentir (1). Les légats résolurent d'aller bravement de l'avant et facilitèrent aux deux ambassadeurs l'assistance à la Congrégation. Finalement aucun d'eux n'y parut. Quand les évêques furent réunis, del Monte indiqua quelle était à son avis la meilleure procédure. L'on avait jeté les fondements. La première matière qui s'offrait à traiter était celle du péché originel, source de tous les maux de l'humanité et raison d'être de l'incarnation et des sacrements.

se contracte par propagation non par imitation, s'étend à tous les hommes en qui il est à l'état personnel. Sur la nature du péché originel : c'est la privation de la justice originelle que l'on devrait avoir; à l'égard de l'âme, il s'appelle infirmité, laideur, entraînement, corruption, vice, langueur de nature; à l'égard du corps, loi de la chair, loi des membres, tyran, foyer, aiguillon de la chair; à l'égard des actes délectables il s'appelle concupiscence ou concupiscibilité. Les principaux effets sont la mort temporelle et éternelle, la concupiscence dépassant les limites de la raison, l'inclination de la volonté au mal, l'ignorance, l'infirmité, la perte de la grâce et enfin la haine de Dieu. Ce péché rend ceux qui l'ont contracté, sujets à la peine éternelle, ennemis de Dieu, fils de colère et autres effets déjà signalés. Il se distingue des autres péchés en ce qu'on le contracte par la nature, à la suite de l'infection de la chair, conséquence de la prévarication d'Adam, dans la génération. Les autres péchés sont actuels et supposent le consentement. Troisième article, le remède : c'est la mort et la passion du Fils de Dieu dont le baptême, sacrement de la foi, est l'application; il a pour effet de nous réconcilier avec Dieu, de nous délivrer de la condamnation à la peine éternelle, de nous établir fils de Dieu, frères du Christ et héritiers du royaume céleste. Après, reste la concupiscence, laissée pour nous exercer spirituellement et par cette lutte, nous assurer la couronne de victoire; restent encore les autres pénalités : ignorance, infirmité, etc. et la mort temporelle, mais la miséricorde de Dieu a transformé le juste châtiment du péché en arme de vertu, le supplice des pécheurs, deviendra ainsi le mérite du juste.

Nous n'avons là évidemment qu'un résumé très sommaire des discussions et qui donne une idée insuffisante des divergences d'opinions manifestées.

(1) DBMT, n. 439, p. 538, Les légats à Farnèse, 28 mai.

Puisque l'on avait entendu les théologiens et que le temps pressait, il avait paru meilleur d'adopter la méthode suivante : on recueillerait les décisions antérieures des conciles généraux ou provinciaux approuvés par l'Eglise et on les confirmerait en ajoutant ce que demandaient les temps présents. La discussion s'engagea aussitôt (1). Dès le début, le cardinal Pacheco, évêque de Jaen, l'aiguilla dans une voie imprévue. La question de la résidence devait avoir la priorité sur celle de dogme, mais au cas où l'on déciderait de traiter d'abord cette dernière, il était absolument nécessaire de discuter et de définir la controverse sur l'Immaculée-Conception. Cet avis provoqua une certaine agitation. Sur la priorité à donner au dogme, la majorité resta fidèle aux légats, malgré les efforts de quelques évêques, en particulier de Fonseca (Castellimaris). Pacheco, en fin de séance, vint lui-même à la rescousse et provoqua une repartie assez vive du président del Monte : on parle beaucoup de réforme, dit-il (2), s'il s'agit de la nôtre, la première session y a pourvu et rien n'empêche qui le voudra de porter un cilice et de se couvrir la tête de cendres; la réforme générale présuppose l'examen dogmatique, si on la veut réelle. C'est pourquoi il estime que la question de la résidence doit venir en dernier lieu, afin que les évêques présents au concile puissent la pratiquer immédiatement.

Sur la définition de l'Immaculée-Conception, onze votes approuvent expressément Pacheco et veulent une discussion définitive, cinq réclament le renvoi à plus tard; treize souhaitent que la question ne soit pas traitée ou seulement pour imposer le silence. L'évêque d'Aquin, Florimanzio (3), émit l'avis qui devait finalement triompher : confirmation de la bulle de

(1) Outre le compte rendu officiel, le diaire de Severoli fournit des détails abondants et plus savoureux. Ehses, notamment en ce qui concerne l'Immaculée-Conception, est plus complet que Theiner. Severoli CT. I, 64-66, Massarelli, CT, V, 166-70.

(2) Severoli CT, I, pp. 65 et 66.

(3) Pour l'orthographe des noms italiens, je m'en tiens en général à celle de la notice donnée par Calenzio, *Saggio di Storia del Concilio generale de Trenta sotto Paolo III*. Rome, 1869, p. 424, sq.

Sixte IV. Deux votes surtout sont intéressants : ils montrent quels sentiments animaient l'Assemblée et quelles divergences pouvaient se cacher sous une même décision. Le franciscain Musso, évêque de Bitonto, demandait qu'on s'abstînt de traiter la question, parce que l'Immaculée-Conception avait pour elle le consentement de toute l'Eglise. L'opinion du dominicain Bertano, de Fano, fit une profonde impression et provoqua de multiples adhésions. Bertano fit valoir que l'Immaculée-Conception était une question fort controversée, parce que chacune des deux opinions contraires était très pieuse. Par suite, quel que fût le sens de la décision, il entraînerait la condamnation de nombreux et savants docteurs. Que de difficultés d'ailleurs! Le Saint-Siège lui-même y trouvait tant d'obscurité qu'il n'avait pas encore fait son choix. Rien de plus agréable aux protestants que de s'attarder à pareil sujet qui prendrait bien trois ans et ferait dire qu'on négligeait l'essentiel pour s'occuper d'inutilités. Bref, il demandait qu'on imposât silence perpétuel à tous et qu'on interdit de prêcher ou de disputer publiquement sur ce sujet. Cette réponse fut particulièrement agréable aux légats. On avait la conviction que ceux qui demandaient la discussion immédiate songeaient surtout à retarder tout examen sur les dogmes, conformément aux désirs de l'empereur. Les légats étaient fermement décidés à s'opposer à cette déviation, comme à tout débat sur l'essence du péché originel. Cependant ayant obtenu satisfaction sur le point principal, la priorité pour l'étude du péché originel, ils s'abstinrent de manifester leur sentiment (1).

Le vote émis, del Monte lut une liste de témoignages, tirés des lettres papales et des conciles, que Massarelli avait recueillis les deux jours précédents, avec l'aide des franciscains Alfonso de Castro et François de Palerme (2). Il annonça qu'on la ferait distribuer aux prélats, en vue de la prochaine congrégation. C'était comme le noyau du futur décret (3). Un court préambule indi-

(1) Les détails sur Bertano sont donnés par Severoli, CT I, p. 65 (Fanensis).
(2) Massarelli Diaire III, au 26 et 27 mai, CT, I, p. 550, l. 32 et 551, l. 3.
(3) Ehses CT. V, n. 57, p. 170-2.

quait sa raison d'être. L'article du péché originel se ramenait commodément à deux parties : 1° connaissance, propagation et malice; 2° remède et ses effets. Les textes se rapportaient à la première partie, objet des délibérations qui allaient suivre; ils rendraient plus aisé l'examen et inviteraient les Pères à en chercher d'autres et à ajouter ce que l'état actuel paraissait réclamer en plus. Le second président, Sainte-Croix, qui avait donné de vive voix ces indications, ajouta une suggestion pratique. A la prochaine séance, les prélats théologiens auraient avantage à exposer les premiers leur manière de voir; ceux qui étaient moins versés dans la théologie pourraient ainsi profiter de leurs lumières et se déterminer avec plus de justesse. Les textes ainsi distribués après la séance comprenaient cinq extraits des conciles : Milève (Carthage), canon 2; Orange II, c. 1 et 2; Tolède XII, c. 2; Florence : Décret sur les jacobites; quatre des papes : lettre d'Innocent I au Concile de Carthage, confirmée par Célestin I[er] et trois passages des lettres de S. Léon, à l'évêque d'Aquilée et à celui d'Astorga. Les légats comptaient orienter la discussion de deux manières : la suggestion de Sainte-Croix pour l'ordre à suivre fut insinuée à plusieurs reprises, sans résultat apparent. L'on s'en tint au rang de dignité et d'ancienneté. Toutefois un certain nombre de Pères se contentèrent de s'en référer à la majorité. Pour le fond, on avait pris à tâche, par le libellé même de la matière proposée, d'écarter les discussions aussi épineuses qu'inutiles pour le but poursuivi.

La Congrégation sur le premier article (existence, propagation, malice du péché originel), se tint le 31 mai (1). On ne voulait à aucun prix de ces interminables discussions sur la nature du péché originel qui, à Trente même, passionnaient et divisaient profondément les théologiens mineurs. Aussi à l'exception de quelques Pères, dont Pallavicini analyse fidèlement les votes (2), la grande majorité des opinants décida-t-elle de confirmer

(1) Massarelli, CT, V. 172-76; Severoli, CT, I, 66-7.

(2) *Istoria del Concilio di Trento*, éd. Zaccaria, Faenza, 1793, t. II, p. 181, sq. I. VII, c. 7; éd. Migne. II. 175 sq.

purement et simplement les décisions des Conciles antérieurs. Plusieurs remarquèrent expressément qu'il ne fallait pas aller au delà et c'était bien le désir des légats. Nous n'avons qu'un petit nombre de *vota in extenso*. Le canoniste Saraceni, archevêque de Matera confirme les données traditionnelles par les citations classiques du Décret; deux dominicains, l'évêque de Bossa, Balthasar d'Heredia et celui de Motola, Pasquale, développent, le dernier spécialement, les idées de saint Thomas sur la nature du péché originel; Bertano, dominicain lui aussi, résuma brillamment ce qu'il fallait tenir en cette matière. Enfin Sanfelice, évêque de La Cava, s'éleva, non sans quelque véhémence, contre les arguties de la scolastique et fit appel à l'expérience pour démontrer la réalité du péché (1). En somme, l'on n'ajouta qu'un petit nombre de textes à ceux qu'avaient recueillis les légats.

Le seul point vraiment intéressant de cette première séance est l'attitude au sujet de l'Immaculée-Conception. Massarelli l'a fort bien caractérisée en ces lignes : « La grande majorité fut d'avis qu'il fallait exclure la Vierge de la sujétion à ce péché. Plusieurs même souhaitaient qu'il fût décidé et décrété qu'elle avait été absolument préservée de ce péché (2). Le procès-verbal ne signale expressément que sept avis. Quatre mentionnaient directement le privilège ou l'exception en faveur de Marie; trois la possibilité du privilège en général, sans spécifier pour Marie; Pasquale O. P. affirmait que par une grâce singulière, la concu-

(1) Theiner, sans avertir, a substitué le texte des votes au résumé de Massarelli dans le procès-verbal officiel. Ehses a rétabli avec raison le texte de ce dernier, car il ajoute parfois des détails, dus sans doute à l'improvisation orale. Ceci vaut également pour les autres séances. Les *vota* sont donnés à part par Ehses, CT, V, n. 59, p. 176-78 (Materanus); 60, p. 178 (Cavensis); 61, p. 178-91 (Bosanensis); 62, p. 179-81 (Motulanus). L'opinion de Bertano est consignée dans le diaire de Severoli, CT, I, p. 66, l. 39 à p. 67, l. 17; Massarelli a fidèlement résumé la discussion, Ehses, CT, V, n. 63, p. 181. Je renvoie à Pallavicini pour plus de détails.

(2) Massarelli CT, V, n. 63, p. 181, l. 42-43. Longe maior pars censuit excludendam esse B. Virginem ab hoc peccato. Nonnulli etiam cupiebant decidi et decerni eam omnino immunem fuisse ab hoc peccato. Les légats ne disent rien sur ce sujet dans leur lettre, DBMT, n. 443, p. 544-5.

piscence avait été éteinte en Marie au moment de la conception de son Fils (1)!

Il y eut moins d'unanimité lorsqu'il fallut examiner la seconde partie de la matière du péché originel, c'est-à-dire ses remèdes. L'examen prit deux séances de trois à quatre heures chacune, le 4 et le 5 juin seulement (2). La fête de l'Ascension avait imposé ce délai. Sur la nature du remède, plusieurs opinions se firent jour; les uns insistèrent sur le baptême, c'étaient les plus nombreux, d'autres sur la passion du Christ, quelques-uns sur la foi. Le général des Servites, Bonucci, fut l'objet d'un incident. En avril précédent déjà, D. Soto l'avait dénoncé comme hérétique (3). Une accusation du même genre fut de nouveau portée contre lui le 4, en pleine assemblée, par l'évêque de Majorque, J. B. Campeggio : dans son discours du 31 mai, Bonucci avait défendu les erreurs luthériennes à l'aide de textes des docteurs catholiques et avait cherché à les justifier. Le général, son tour de parole venu, le 5, donna son avis sur le fond du débat, puis fit son apologie. Il n'avait nullement défendu les opinions des novateurs; il avait seulement revendiqué le droit pour les théories soutenues par des auteurs catholiques de n'être point atteintes par les formules adoptées contre les luthériens. Il citait des textes de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas, de Grégoire de Rimini pour justifier l'expression de péché employée en parlant de la concupiscence après le baptême, non qu'elle fût un péché réel, mais à cause de l'inclination

(1) Ehses, CT, V, p. 180, l. 17-18; le résumé porte : transit in omnes, nisi ex privilegio aliter habeat, p. 173, l. 35. Les autres sont Armacanus, Sancti Marci, Vasionensis, Agathensis, Canariensis et Le Jay, procureur du cardinal d'Augsbourg, qui avait seulement voix consultative comme Pelargus O. P., procureur de l'archevêque de Trèves.

(2) Massarelli, CT, V, n. 64 et 72, p. 182-185, et 193-5; n. 65-71 avis *in extenso* des évêques de Sassari, Fiesole, Vaison, Bossa, Motola, Syracuse, et du coadjuteur de Vérone. Pallavicini en parle avec quelque détail, l. VII, c. 8, éd. Zaccaria, p. 183-5; éd. Migne, c. 177-80.

(3) Le général des Augustins, Seripandi, dut semblablement, au cours d'une séance ultérieure (8 juin), faire son apologie, au sujet de ce qu'il dit le 5 sur le baptême. Massarelli, CT, V, p. 203, l. 11-31.

où elle nous met, à l'égard du péché. L'incident fut clos (1). Tous les Pères furent d'ailleurs d'accord pour rejeter l'idée luthérienne et la survivance du péché non imputé. Del Monte les remercia : ils avaient examiné cet article *pie, catholice, bene*. Le décret serait rédigé : il n'y avait aucun inconvénient à décider de nouveau ce qui avait déjà été réglé par les précédents Conciles. On ferait le nécessaire pour donner satisfaction à un désir de l'évêque de Sinigaglia, auquel plusieurs autres s'étaient associés et que louèrent les légats : il demandait une condamnation des hérétiques, en termes généraux pour ceux qui étaient déjà morts, nommément et avec des peines graves, pour ceux qui vivaient encore.

L'ébauche du décret était déjà prête. Le 4 juin, Cervino écrivait à Farnèse : « En attendant on prépare le décret. On le remaniera jusqu'à ce qu'il soit satisfaisant, bien qu'il ne doive guère y avoir d'autres expressions que celles des Conciles approuvés ou des docteurs catholiques. Elles serviront à réfuter toutes les hérésies anciennes ou nouvelles concernant ce dogme (2). » Les trois jours suivants furent consacrés à en arrêter définitivement le texte et à demander l'avis d'un certain nombre de théologiens. Massarelli mentionne les évêques de Vérone, de Fano, de Bertinoro, ces deux derniers dominicains, et les franciscains Alphonse de Palerme et Alphonse de Castro. Le soir du 6, les légats délibérèrent une dernière fois à ce sujet et le lendemain matin un exemplaire fut remis à chaque prélat, qui aurait ainsi le loisir de l'examiner attentivement; dans les papiers de Cervino sont restées quelques formules dont la rédaction ne fut pas acceptée. Ce jour-là, Massarelli eut à s'occuper plus particulièrement d'un texte de saint Augustin, placé vers la fin du décret; il en conféra avec l'évêque d'Aquin (3).

(1) Voir Massarelli, CT, V, p. 184, l. 11-12, 195, l. 9-16 et Severoli, CT, I, p. 68, l. 15-17; 69, l. 9-13.

(2) DBMT, n. 447, p. 548.

(3) Massarelli, Diaire III, CT, V, p. 552, l. 25 sq.; Diaire II, *ibid.* p. 446, l. 10; les formules laissées de côté,, CT, V, p. 198; le projet lui-même, n. 74, p. 196-7.

II

DISCUSSION DES FORMULES DU DÉCRET

Tel qu'il fut soumis à la congrégation générale du 8, le décret comprenait d'abord un préambule général sur la nécessité d'opposer aux hérésies, mal inévitable, la sincérité de la foi catholique et sur la convenance qu'il y avait à débuter par le dogme du péché originel, *unde et morbus et medicina coepit*. Puis venaient quatre canons, dont le dernier à lui seul était plus considérable que les trois autres réunis. Le premier concernait la faute originelle et ses conséquences dans la personne d'Adam; le second affirmait sa transmission à la postérité, le troisième s'occupait du remède qui était le mérite du Christ, à nous appliqué par le baptême; dans le quatrième était affirmée la nécessité du baptême pour les petits enfants et son efficacité absolue pour tout ce qui regarde le péché. On s'expliquait ensuite sur la concupiscence et ses rapports avec la faute originelle. Pour abréger les débats, on avait déjà décidé d'abandonner le système des trois classes particulières et de soumettre directement le décret à l'Assemblée générale. Le 8, les Pères firent connaître leur observation sur la teneur de ce décret. Les légats se déclaraient satisfaits de la manière dont la séance s'était déroulée (1). Une seconde réunion eut lieu le surlendemain, 10. En conformité avec les engagements pris, pour mettre à même le Synode de choisir les erreurs qu'il avait à frapper spécialement, les légats firent lire au début de la congrégation, une liste de treize hérésies qui toutes, étaient effectivement condamnées par le décret (2). On ne délibéra pas sur la matière parce que, malgré le travail de la veille, la mise au point du décret n'était pas encore

(1) Massarelli, CT, V, n. 76, p. 199-203; résumé des votes n. 82, p. 208-9; votes particuliers Aquensis, Asculanus, De Nobilibus, Fesulanus, Caprulanus, p. 203-8; Severoli, CT, I, 69-70.

(2) Massarelli, CT, V, n. 85; liste des hérésies, n. 84, p. 212-3; noter spécialement la quatrième où le nom de Pighius a été marqué comme devant être effacé : quartus quem Pighius sequi videtur.

terminée. Au cours de ces tâtonnements, on éprouva quelque difficulté à bien exprimer certaines doctrines importantes; les légats décidèrent de convoquer les théologiens mineurs à donner aussi leur avis, tandis que parallèlement les Pères poursuivraient l'examen du décret de réforme (la résidence) pour lequel également, on se heurtait à de graves difficultés. Cette réunion des théologiens, en présence, le 10, de Cervino, le 11, des trois légats et de plusieurs évêques, occupa deux séances; vingt-neuf théologiens exprimèrent leur avis (1). Le décret, réformé en tenant compte de leurs remarques et de celles des Pères, fut alors soumis de nouveau à l'examen de ces derniers dans la congrégation générale du lundi de la Pentecôte, 14 juin (2). Avant de raconter ces derniers débats, il est utile d'indiquer quelles observations furent émises au cours des séances consacrées à l'examen du projet primitif.

Il importe, avant toute explication, de ne point perdre de vue le but indiqué dès l'abord par les légats. On ne cherche point à préciser les fondements de la doctrine, mais seulement à la formuler et à la défendre à nouveau contre les attaques récentes, renouvelant d'anciennes hérésies. Il ne s'agissait en aucune manière de mettre fin aux controverses agitées entre catholiques seulement. Le temps ne permettait pas de s'attarder à ces préliminaires quand tant d'autres matières réclamaient l'attention. Dans l'ensemble, comme l'écrivaient les légats (3), le décret fut bien accueilli. Plusieurs Pères en exprimèrent leur satisfaction; seul Roverella (Asculanus) insista pour plus de clarté et de brièveté.

(1) Massarelli, CT, V, n. 86, p. 216-218. On n'a que le résumé fait par Massarelli, le procès-verbal lui-même n'a pas été publié. Cf. Ehses, *ibid.*, p. 217, n. 2.

(2) Mais, comme on le verra, en indiquant seulement les modifications et sans avoir, faute de temps, pu récrire le décret entier. Ces modifications sont données par Massarelli au n. 87, CT, V, p. 218-9. Voir sur ces faits, les lettres des légats du 8 et 9 juin et du 12, DBMT, n. 451, p. 550-3; 457, p. 556-7.

(3) DBMT, n. 451, p. 551-2, tu laudato universalmente il decreto come ben fatto.

I. — Préambule (1).

Projet primitif.

Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae sedis legatis. *Etsi oportet haereses esse ut qui probati sunt, manifesti fiant* (I Cor., 2, 19), *decet tamen* ut fides Catholica, sine qua impossibile est placere Deo (Heb., 2-6) *exstirpatis* erroribus *universis* in sua sinceritate integra et illibata permaneat, *quo per eam* ecclesia *sancta* Dei *de suis hostibus, a quibus numquam non impetitur, gloriosissime triumphare possit.* Cum *igitur* nostris etiam temporibus de peccato originali et de illius remedio, *quae velut Christianae nostrae fidei fores omnibus citra controversiam manifestissima esse debuerant*, serpens ille antiquus (Apoc, 12, 9; 20, 2) humani generis perpetuus hostis, *qui etiam Christi Iesu gloriae semper invidet* nova *certamina suscitaverit* : iam *tandem* ad revocandos errantes et nutantes confirmandos *sese accigens indeque sumens exordium, unde et morbus et medicina coepit*, ne populus Christianus omni vento doctrinae circumferatur (Ephes., 4, 14), Sacrarum Scripturarum et Sanctorum Patrum *et* probatorum Conciliorum testimonia et *catholicae* Ecclesiae iudicium et consensum secuta, hace de ipso peccato originali statuit fatetur *atque* declarat.

Texte définitif.

Ut fides nostra Catholica, sine qua impossibile est placere Deo, *purgatis* erroribus, in sua sinceritate integra et illibata permaneat, et ne populus Christianus omni vento doctrinae circumferatur, cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, *inter plurima mala, quibus* Ecclesia Dei his nostris temporibus *perturbatur*, etiam de peccato originali eiusque remedio non solum nova, sed etiam vetera dissidia excitaverit : sacrosancta oecumenica, et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis, iam ad revocandos errantes, et nutantes confirmandos *accedere volens*, Sacrarum Scripturarum, et Sanctorum Patrum, *ac* probatissimorum Conciliorum testimonia, et *ipsius* Ecclesiae iudicium et consensum secuta, haec de ipso peccato originali statuit, fatetur *ac* declarat.

Plusieurs Pères furent choqués par, le rappel du texte de saint Paul sur les hérésies. Filhol (Aquensis) pensait qu'il valait mieux débuter à *ut fides;* Seripandi remarquait la faiblesse de *decet* opposé à l'énergique *oportet*, faiblesse qui serait certainement soulignée. Martelli (Fesulanus) développa le plus sa critique. Il

(1) On a imprimé en italique les mots sur lesquels portent les changements.

serait facile, dit-il, de rendre ridicule le Concile et, en détournant les expressions de leur vrai sens, de prétendre qu'il avait décrété la nécessité des hérésies. Le texte de saint Paul, bon pour la circonstance où il fut écrit, n'était guère à sa place dans un décret rédigé pour l'Eglise universelle et de valeur absolue. L'archevêque de Sassari, Aleppo, et Fonseca, de Castellamare, n'aimaient guère l'expression *Ecclesia de suis hostibus triumphare possit;* Pacheco blâmait *fidei fores*. Cette suppression entraînait par voie de conséquence, la disparition de l'incidente, qui pouvait paraître plus ingénieuse que grave, où le Concile justifiait son intention de débuter par les décisions doctrinales : *unde et morbus et medicina coepit*. On fit droit à l'ensemble de ces remarques. Bien que les idées substantielles soient identiques, le décret réformé offre une rédaction notablement plus courte, moins morcelée et surchargée d'incidentes, l'ensemble plus homogène, offre des idées plus nettes et une phrase plus coulante. On y affirme successivement la volonté du Concile de défendre le peuple chrétien contre l'erreur, en assurant l'intégrité de la foi, la nécessité de parer aux maux suscités par le renouvellement récent des anciennes erreurs sur le péché originel et son remède, l'intention du Concile de donner commencement par là à son dessein de ramener les égarés et de confirmer ceux qui sont ébranlés, les sources, où il puisera sa doctrine : Ecriture sainte, Pères, Conciles, jugement et *consensus* de l'Eglise.

(*A suivre.*) Ferdinand Cavallera.

LA PENSÉE CRÉATRICE

Que le monde procède à la fois de l'intelligence et de la volonté divines, c'est une vérité clairement affirmée par l'Écriture, entrée dès l'origine dans le courant de l'enseignement traditionnel et assez explicitement énoncée par le Concile du Vatican, lorsqu'il condamne l'opinion de quiconque prétend que « Dieu a créé, non par une volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même (1) ». La volonté libre, en effet, ne s'exerce que par une élection, laquelle contient avec évidence un élément intellectuel; Dieu n'a donc pu produire le monde librement que par une certaine coopération de son intelligence et de sa volonté. Il est, au surplus, peu de vérités que la raison naturelle soit capable d'établir avec plus de force; et s'il est exact que la démonstration du fait même de la création, en elle-même pourtant assez simple et apodictique, se heurte, tout comme les preuves de l'existence de Dieu — dont elle est étroitement solidaire —, à des difficultés qui nous paraissent tenir moins à l'obscurité ou l'énigme de la chose qu'à de certaines dispositions de la volonté humaine (2), il est toutefois manifeste que, ce fait étant admis, on ne saurait en fournir une explication satisfaisante sans invoquer une intervention simultanée d'une science et d'un vouloir divins. Car l'un ou l'autre de ces facteurs venant à manquer, Dieu n'a pu agir avec intention, et l'on admettra sans peine, que, si la cause qui est l'intellectualité même n'opère pas avec intention, elle n'opère point.

Or, par delà cette conclusion évidente, se présente une question qui n'intéresse pas seulement le jeu comparé, — s'il est permis de s'exprimer ainsi, — de l'intelligence et de la volonté divines considérées en elles-mêmes, mais encore leur rapport spécial à la créature et le mode propre d'émanation de cette dernière. Dans quel ordre, au moins implicite, ces deux virtualités concourent-elles à l'acte créateur, et quelle est, pour ainsi dire, la part d'influence ou de causalité qui revient à chacune d'elles dans la production de l'effet commun? On sait quelle est la solution communément présentée par la philosophie chrétienne et la théologie. Elle se ramène tout entière aux affirmations suivantes. Dieu connaît éternellement dans son essence, non seulement lui-même et sa propre vérité, mais tous les possibles ensemble, avec toutes leurs caractéristiques ou notes différentielles et distinctives. Cette connaissance de simple intelligence a une antériorité au moins logique sur toute production actuelle d'un effet exté-

(1) Can. *de Deo Creat.* 5.
(2) Cf. *Bullet. de Littér. eccl.*, mai, juin, juillet 1911.

rieur, et elle ne consiste pas en autre chose que dans la vision adéquate de l'être divin envisagé, soit absolument, soit d'un point de vue relatif, en tant que fondement de la vérité et de la possibilité de toutes les créatures. Ici se place le décret de la volonté, par lequel Dieu décide librement d'agir au dehors en produisant un ensemble déterminé de créatures, choisi parmi toutes les combinaisons ou ordres providentiels possibles. En vertu de ce commandement qui ordonne que les choses soient et qu'elles soient en conformité de telles idées ou de tels exemplaires qui sont dans l'essence divine, formellement simple, mais virtuellement multiple, comme les représentations anticipées des réalités voulues par Dieu, celles-ci existent exactement telles que la cause les a conçues et décrétées. D'où il suit que, dans cette explication, la science de Dieu est bien la cause des choses, mais seulement en tant qu'elle fournit les idées dont la ressemblance doit être moins imprimée dans les créatures qu'exprimée par la production même de ces dernières. Quant à cette expression même, considérée activement, elle n'appartient pas directement ni proprement à la science, mais à la volonté ou, si l'on préfère, à la toute-puissance. C'est ce qu'énonce clairement saint Thomas, lorsqu'expliquant la distinction de raison qui nous fait discerner en Dieu la toute-puissance de la science et de la volonté, il dit : « ..... *potentia importat rationem principii exsequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit* (1). » La science a donc, dans cet ouvrage, une efficacité purement directrice. Toute l'exécution effective relève de la toute-puissance et, plus exactement, de la seule volonté, dont le commandement n'a besoin que de lui-même pour causer efficacement son objet. Enfin, tout l'être de la créature, — et du côté de l'essence et du côté de l'existence, — est formellement distinct des idées divines, en tant que celles-ci fournissent à Dieu la connaissance préalable, parfaitement nette et, si l'on peut dire, circonstanciée, des choses possibles. — C'est cette théorie même, si intangible et irréformable qu'elle puisse sembler à plusieurs, que l'on voudra bien nous permettre d'examiner, pour essayer d'en montrer les imperfections et de justifier certaines modifications dont elle nous paraît susceptible.

Tout d'abord, et c'est un point fondamental, nous estimons ne pouvoir souscrire à l'assertion qui prétend que Dieu connaît, dans son essence ou par elle, d'une vue distincte et complète, la multitude des possibles. Trois raisons expliqueront pourquoi. Premièrement, cette connaissance de tous les possibles suppose à la fois, du côté de l'objet, deux attributs incompatibles, l'infinité et la distinction. Elle est donc contradictoire. En effet, la vue distincte dont on nous parle ne se conçoit pas sans une égale distinction des essences en tant qu'intelligibles et pensées, et, d'autre part, l'être divin, en vertu de son infinité, possède, actuellement et d'un seul coup, une perfection d'exemplaire qu'aucune collection finie de créatures ne saurait épuiser. Il est donc

(1) *Sum. th.* 1ª q. 25, a. 1, ad 4ᵐ.

nécessaire d'admettre que les possibles présents à la pensée divine et lui manifestant distinctement tous les modes d'imitation dont l'acte pur est susceptible, sont en nombre infini et d'une infinité qui n'est ni purement potentielle, ni hyperbolique, mais actuelle et formelle. Or, sans vouloir reprendre ici en détail la discussion depuis longtemps ouverte sur la possibilité d'un nombre actuellement infini, nous apporterons contre cette possibilité deux arguments qu'il nous sera permis de trouver décisifs. Le premier se tire de ce fait que toute multitude est constituée par une certaine participation à une raison ou une forme commune dont la note la plus essentielle est la simplicité; et j'entends par là, non pas une simplicité purement logique et intentionnelle, comme si les notions de l'entendement étaient des simplifications toutes subjectives des choses, mais une simplicité avant tout objective et intérieure à la réalité. Si, en effet, ce par quoi tous les hommes forment une seule collectivité, n'était pas en eux-mêmes quelque chose de simple et que leur pluralité ni ne divise, ni ne partage, il n'y aurait entre eux rien de commun; tout serait distinct, ils ne seraient donc pas réellement une multitude, mais des individualités solitaires que, seules, les nécessités de la pensée et du langage nous contraindraient d'envisager sous l'aspect d'une catégorie ou d'une communauté. Il faut donc admettre que l'unité spécifique qui les rassemble consiste dans une formalité simple qui les informe tous sans se diviser. Il en résulte d'abord que, le multiple étant une participation au simple, et ce rapport demeurant nécessairement immuable, le premier ne pourra jamais parvenir à la simplicité du second, et, par suite, il sera indéfiniment susceptible d'augmentation parce que ce dernier sera toujours susceptible de participation. Il sera donc impossible de clôturer la série des réalisations sur un nombre actuellement infini. Il en résulte ensuite que, cet attribut de simplicité et d'universalité étant la propriété de toutes les essences, chacune d'elle se prête naturellement à des individualisations en nombre indéfini, en sorte que, si le nombre infini ne répugnait pas, il faudrait en accepter la possibilité à la fois pour toutes les espèces, tous les genres, et, par dessus tout, pour l'être : de là, non plus seulement un nombre infini, mais un nombre infini de nombres infinis, et cette conséquence évidemment contradictoire établit, à son tour, la fausseté de l'hypothèse initiale.

Le second argument se prend du côté du nombre lui-même et de la distinction des unités dont il est la somme. En effet, une multitude, même infinie, se compose d'unités distinctes, et, par conséquent, séparables, au moins par la pensée, ce qui ne veut pas dire, toutefois, que le résultat de cette opération arithmétique ne soit valable que pour l'esprit qui l'accomplit; car, à la vérité, si la condition préalable de cette opération, c'est à savoir la distinction des unités, était posée arbitrairement par l'esprit, les théorèmes qu'il y appuierait n'auraient qu'une valeur fictive. Mais parce que la distinction des parties de la multitude préexiste à tout travail intellectuel, il s'ensuit que, si l'on

soustrait mentalement une ou plusieurs unités, les autres demeurant dans leur entité propre, les qualités qui se révèlent en celles-ci, après cette opération, ne sont pas de simples attributions faites par l'esprit, mais des propriétés véritables. Or, supposons que la multitude infinie qu'on nous présente soit privée d'une de ses unités. A moins de prétendre que l'infinité est quelque chose de distinct de tous les éléments qui la composent, et que, par suite, il serait loisible d'éliminer successivement toutes les unités sans préjudice de l'infinité, il faudra concéder que, du premier coup, le nombre a cessé d'être infini. Or, il est inadmissible que l'unité, ajoutée à un nombre quelconque, lui confère l'infinité. Donc la multitude soi-disant infinie d'où l'on a extrait une unité, était, en réalité, finie, et, par là, la thèse de la possibilité d'un nombre infini nous apparaît de nouveau, aussi bien dans l'ordre de l'intelligibilité pure que dans celui des réalisations effectives, absolument insoutenable. — Or, ce que nous avons dit du rapport de la pluralité avec l'unité qui lui sert de fondement s'impose encore bien davantage lorsque l'on compare les créatures, existantes ou possibles, à Dieu, puisque l'unité immanente de chaque espèce, de chaque genre et de l'être, a son principe dans l'unité transcendante de la cause première. Ce que l'on peut, en effet, énoncer de plus vrai, de plus propre et de plus adéquat des êtres particuliers, c'est qu'ils sont de simples participations à la perfection infiniment indivisible de Dieu : d'où il suit que l'impossibilité de s'exprimer en totalité, d'une manière ou réelle ou simplement intelligible, par un nombre infini de formes participées, doit être affirmée beaucoup plus, et plus primitivement, de l'essence divine que de toute nature particulière.

Mais peut-être nous objectera-t-on que, suivant une opinion assez commune, et, en tout cas, unanimement enseignée par l'Ecole thomiste, à la suite de saint Thomas lui-même (1), il n'y a de nombre véritable et de multitude proprement dite que dans l'ordre de la quantité corporelle et de l'étendue divisible, et ce sentiment est justifié d'avance par le plan même des prédicaments d'Aristote, puisque la quantité discrète, en tant qu'elle possède une réalité propre, ne s'y trouve point comme dispersée dans tous les genres, à la manière d'un transcendantal, mais confinée dans une des catégories de l'accident, celle de la quantité. Rien n'empêcherait donc que l'essence divine, considérée comme cause exemplaire des entités immatérielles, ne s'exprimât idéalement en des formes d'une variété infinie, auxquelles, à vrai dire, notre besoin de tout concevoir par analogie avec les choses matérielles nous ferait appliquer la notion et les lois du nombre, mais qui, loin d'être un tout numérique mesurable par l'unité, ne comporteraient rien d'autre que la réalité solitaire et incommunicable ou la simple unité d'indivision de chacune d'elles. A quoi nous répondrons, d'abord, que cette explication ne lèverait pas la difficulté quant aux espèces matérielles, dont chacune deman-

(1) Cf. *Sum. th.* I, q. 11, a. 2; q. 30; a. 3, etc.

derait encore à se réaliser, au moins théoriquement, en une multitude infinie de sujets; ensuite, que cette conception même de la quantité discrète nous paraît devoir être entièrement récusée. Car le nombre ne procède pas formellement de la division d'un tout préexistant, mais de la participation à une forme simple et indivisible, et ce qui, pour beaucoup, a presque la valeur d'un axiome est, à y regarder de près, la négation même des principes et de la foi fondamentale de la multitude. Je divise une pomme en quatre. Je dis que, si cette opération n'est pas autre chose qu'une division, je ne pourrai pas affirmer avec vérité que j'ai quatre parties de pomme; il n'y aura, en effet, du côté de l'objet, qu'une chose indivise répétée un certain nombre de fois, ou, si l'on veut, quatre fragments sans relation numérique intrinsèque, ce qui revient à dire que, lorsque j'en compte quatre, il n'y en a point quatre, mais c'est moi qui les groupe sous cette dénomination arithmétique.

On a déjà pu se rendre compte, en effet, et l'on comprendra mieux par la suite, que, là où il y a division pure et simple, il n'y a, entre les éléments ainsi obtenus, aucune communication. Et que l'on veuille bien observer qu'il n'est pas ici question de la division entendue dans son acception plus large, en tant qu'elle est synonyme de différenciation, mais de la division interprétée strictement, c'est-à-dire au sens de sectionnement par solution complète de continuité, telle qu'elle se pratique sur l'étendue physique ou mathématique. Une division qui n'aboutirait qu'au morcellement à l'exclusion de toute attache par où les parties ne fussent pas divisées, mais unies, sans préjudice de leur distinction, détruirait la multitude. Si donc l'opération dont je parlais tout à l'heure me donne réellement quatre parties de pomme, c'est que ces parties au lieu d'être absolument séparées, sont seulement distinguées et tout à la fois solidaires, ce qui ne s'explique que par leur commune participation à une chose primitive, simple et indivisible. Il faut en conclure que le tout numérique qu'elles constituent ne tient pas sa totalité de l'unité physique de la chose partagée, puisque cette unité, ayant été détruite par la division, ne saurait être invoquée pour rendre raison de la totalité actuelle, mais il faut en appeler à l'unité indivisible et incorruptible de la chose participée, c'est-à-dire soit de la pomme considérée dans sa spécificité, soit même, si l'on veut, de la matière ou de la quantité continue envisagées dans leur généralité. Car, bien que le continu soit essentiellement divisible, toutefois cette divisibilité même, qui constitue son attribut essentiel, est simple et indivisible; on divise, en effet, le divisible, mais non la divisibilité, qui est une propriété simple et incomplexe. Voilà pourquoi les parties obtenues par la division physique s'unissent, néanmoins, en un tout numérique, en raison de l'unité métaphysique de l'espèce et du genre à laquelle elles continuent de participer; non pas que ce mode de distribution numérique soit essentiel au sujet, mais la diversité des éléments qu'il distingue est nécessairement ramenée à l'unité par la simplicité de la forme commune. Par où l'on voit

assez que, là où la multitude dérive de la division, celle-ci n'est pas la cause formelle du nombre, puisqu'au contraire, si la division n'aboutissait qu'à diviser, elle engendrerait un éparpillement entièrement dépourvu d'unité; mais elle en pose seulement la condition. Encore n'est-ce qu'une condition absolument accidentelle, et qui, bien loin d'être requise par l'essence de la multitude — laquelle n'implique qu'une pluralité dans l'unité —, ou même par la nature de la quantité et de l'étendue, ne s'impose avec nécessité que dans les multiplications dues à l'intervention des causes secondes. Car Dieu peut produire une multitude de substances corporelles sans division d'une matière préalable, mais les causes particulières ne peuvent distinguer les sujets dans un genre ou dans une espèce matérielle qu'en divisant la substance étendue.

Or, ce n'est pas seulement dans l'ordre des réalités matérielles, mais dans toutes les espèces et dans tous les genres que l'unité et la pluralité se trouvent associées en la manière qui vient d'être indiquée. Partout, en effet, les individus sont constitués par une certaine différenciation ou distinction qui les discerne sans les isoler complètement, c'est-à-dire qui les rassemble et les ordonne dans l'unité, non seulement logique, mais ontologique d'une nature commune et, par dessus tout, de l'être. Ils ne forment donc pas une collection d'unités sans unité collective, j'entends une dispersion de substances dont chacune serait un tout indivis, mais dont aucune ne serait réellement *une* au sens de partie élémentaire d'un tout. Ils constituent vraiment une somme, un ensemble numérique, dont chaque élément se présente, non seulement comme un tout, — et c'est l'unité d'indivision dite transcendantale, — mais comme un principe de tout ou de multitude, et c'est l'unité dite prédicamentale. D'où l'on voit que cette dernière unité, — et, avec elle, la multitude qu'elle fonde, — n'a, en réalité, rien de prédicamental et surtout rien de purement accidentel. En effet, si les individus ne se rangent dans un multitude que par une commune participation à une même forme spécifique, — laquelle doit être avant tout substantielle, — il est de toute nécessité que la participation qui les distingue soit premièrement substantielle, et que, par suite, l'unité qui les compare à la multitude comme la partie au tout soit, sans son fond, une unité substantielle. Car cette unité, qui n'est autre que l'unité numérique elle-même, s'identifiant avec l'unité de participation, doit être, comme celle-ci, substantielle. Et certes, l'espèce ou l'être ne sont pas déterminés à subsister en telles individualités plutôt qu'en telles autres : cependant, ils ont une relation métaphysique à toutes les réalisations individuelles, quelles qu'elles soient, par où ils peuvent, en quelque sorte, s'exprimer; et c'est pourquoi les individus quelconques qui y participent s'y rattachent, du même coup, d'une manière nécessaire et, avant tout, substantielle. Il y a donc, dans la forme commune, une certaine neutralité initiale à l'égard des différenciations qui la peuvent distinguer et multiplier en elle-même et du dedans sans la diviser; mais cette différenciation

une fois accomplie, l'unité, aussi bien numérique qu'ontologique, de chacune des contractions de la forme primitive n'est pas extérieure et accidentelle à celle-ci, mais identique ou consubstantielle, en ce sens que la contraction de la forme est identiquement la forme même contractée et que la participation à la forme ou l'individu qui y participe, loin de s'en distinguer comme le récipient de la chose reçue, n'est rien d'autre que la forme même à l'état de chose participée et individualisée.

Ces explications pourraient être complétées et développées surtout en relation avec la théorie de la connaissance, mais nous croyons en avoir dit assez pour établir que l'unité numérique et le nombre qui en dérive ne sont ni quelque chose d'accidentel, ni même quelque chose de prédicamental, car, bien que l'unité et la multitude soient avant tout des entités numériques substantielles, elles conviennent toutefois à l'accident dans la mesure même où il participe à l'être, et c'est pourquoi nous estimons que le nombre et l'unité qui lui sert de mesure sont choses strictement transcendantales, c'est-à-dire communes à tous les genres, parce que répandues dans tout l'être. La multitude proprement dite, je veux dire celle qui est d'essence numérique, se trouve donc aussi bien parmi les substances immatérielles que dans la matière, et cette conclusion confirme de tout point celle que nous formulions plus haut, savoir que l'infinité actuelle du nombre, dans l'ordre de la pure intelligibilité ou dans celui de l'existence actuelle, étant intrinsèquement contradictoire, on ne saurait, d'aucune manière, admettre en Dieu une connaissance complète et distincte de toutes les créatures possibles.

Deuxièmement, il ne peut convenir à Dieu de connaître tous les possibles qu'en tant qu'ils sont connaissables ou vrais, et parce que ce qui les fait vrais est cela même qui les fait possibles, il s'ensuit que la science divine doit les atteindre, non dans ce qu'on pourrait appeler leur matérialité, c'est-à-dire à la manière de sujets supportant une forme de possibilité et en recevant leur dénomination de possibles, mais exclusivement quant à cette raison même de possibilité. Or, que l'on veuille bien remarquer la différence qui sépare à cet égard l'être transcendantal, qui est, en nous, la notion la plus primitive, et l'être transcendant qui est l'acte pur. Le premier n'est pas le principe extérieur ni la cause éminente des êtres particuliers et de leur vérité propre. Il ne leur préexiste même pas, mais il existe en chacun d'eux comme ce qui les constitue intrinsèquement sans les distinguer et, partant, comme leur forme commune et leur principe formel d'unité et d'universalité. D'où il suit que la possibilité qui se pose en équation avec cet être, loin de nous apparaître comme la souche commune de toutes les possibilités particulières et je dirai même singulières, n'en est que la somme abstraite, ou, si l'on préfère, la réduction à une raison de possibilité de toutes la plus indéterminée. Il en résulte que, pour

toute intelligence limitée, en qui, par là même, l'aptitude à connaître n'existe naturellement que vis-à-vis des choses ou vérités participées, l'acte de connaissance doit être, non seulement successif, mais formellement multiple dans son objet. En effet, puisque connaître les choses, c'est percevoir leur raison de possibilité, il faudra que la connaissance qui envisage cette possibilité dans les choses mêmes, s'y applique et s'y adapte de telle sorte qu'elle en prenne, pour ainsi dire, une empreinte juste et adéquate, ce qui ne saurait avoir lieu qu'à la condition de saisir la possibilité en chacun de ses moments et en chacune de ses contractions. Car, si les choses sont d'abord possibles parce qu'elles sont des êtres, et que, néanmoins, cette raison commune ne livre pas encore à l'esprit le secret des possibilités prochaines d'où chaque genre, chaque espèce et même chaque individu tire sa vérité distincte et sa capacité de réalisation, il sera nécessaire que l'intelligence qui ne façonne pas le vrai, mais qui s'y accommode, s'initie, par une série logique d'intuitions complémentaires, aux diverses raisons d'où chaque être tient, comme en un total formellement simple et virtuellement complexe, toute son aptitude à l'existence. Il servirait de peu, en effet, de ne saisir en chaque chose qu'un aspect de sa possibilité, fut-il le plus universel, puisqu'il resterait encore à percevoir distinctement ce qui la fait être ce qu'elle est. Et ce serait également se borner à un savoir incomplet que de s'en tenir, pour la connaissance de certaines espèces, à l'examen des caractères et propriétés d'autres espèces où les premières sont enfermées éminemment, ce qui arriverait, par exemple, si l'on se proposait de connaître toutes les propositions vraies qui peuvent être articulées au sujet du nombre *trois* en se référant uniquement, non pas, certes, aux qualités ou propriétés du nombre en général (lequel ne contient les nombres particuliers qu'à l'état de pure indétermination), mais à tout nombre déterminé d'une valeur supérieure, soit à *dix*. Car, de savoir, par exemple, que dix au carré égale cent, cela ni ne m'apprend quel est le carré de trois ni ne me renseigne sur la raison justificative propre du résultat de cette dernière opération. Et la raison en est que cette supériorité d'éminence, parmi les créatures, ne consiste pas en ce qu'un être contient, avec la perfection d'un autre être, l'explication totale de cette perfection, mais elle implique simplement une relation de supériorité dépourvue de toute transcendance proprement dite. Ces êtres ne se comparent donc pas comme principe premier et chose émanée de ce principe, mais comme deux espèces distinctes tributaires d'une origine commune et de certaines raisons éloignées de possibilité pareillement communes. C'est dire que la connaissance de l'espèce supérieure ne dispense pas de celle de l'espèce inférieure en ce qu'elle offre de distinctif, et qu'en résumé la science ne peut se concevoir dans une intelligence créée, que comme un ensemble de perceptions ou d'appréhensions, simples ou assemblées en constructions logiques, qui répondent à la distinction même des choses et de leurs multiples possibilités.

Au contraire, l'être transcendant, qui est Dieu, se compare aux créatures, non comme une possibilité universelle aux possibilités particulières, mais comme le principe et la raison unique de toutes les possibilités et de toutes les vérités. Il contient, en effet, tous les êtres particuliers suivant une raison d'éminence qui n'est pas une raison de simple supériorité ou excellence, mais une raison de transcendance, c'est-à-dire de plénitude et de causalité universelle. Il s'ensuit que l'essence divine n'est rien par les possibles, mais que les possibles sont, par elle, tout ce qu'ils sont. Il suit encore de là que, puisque les possibles, dans leur rapport avec l'essence divine, ne se distinguent entre eux formellement que du point de vue de leur quasi matérialité, — la raison propre de leur possibilité étant infiniment une et simple, et n'admettant qu'une distinction toute virtuelle, — l'intelligence divine ne saurait les connaître que dans la simplicité et l'unité de cette raison éminente, et, dès lors, il est impossible qu'elle les atteigne de la manière distincte et objectivement multiple dont on voudrait qu'elle les connût. Qu'on ne prétende pas, en effet, que cette virtuelle multiplicité elle-même suffit à manifester à l'intelligence qui la pénètre en totalité toutes les choses qui en dépendent; car cela reviendrait à dire, d'une part, que le virtuel, comme tel, est, pour l'entendement avec lequel il s'identifie, la raison suffisante d'une connaissance plus que virtuelle, et, de l'autre, que la pensée divine saisit, dans la vérité de son essence, toutes les raisons particulières de vérité ou de possibilité, ce qui implique, en réalité, une double perception du possible en tant que possible, la première qui se termine à l'essence divine, principe de toute possibilité, la seconde qui atteint la raison intrinsèque de possibilité propre à la créature. Or, d'un côté, il est malaisé de soutenir que la multiplicité virtuelle de l'objet connu puisse, par elle-même, être plus que virtuellement révélatrice des entités qu'elle contient éminemment, et, de l'autre, tandis que les essences des choses, qui ne dépendent nullement de notre connaissance, mais dont, au contraire, la vérité et l'intelligibilité préexiste à toute intellection créée, nous fournissent elles-mêmes le fondement et la mesure immédiate de notre savoir, elles n'ont, absolument et nécessairement, à l'égard de l'intelligence divine, aucune raison, je ne dis pas indépendante, mais seulement propre et discernable, de vérité ou de possibilité. Car, comme elles dépendent totalement de l'essence, ainsi faut-il qu'elles dépendent entièrement de la pensée ou de la science de Dieu identique à cette essence, et, partant, qu'elles soient en quelque sorte, postérieures, selon leur distinction, à l'une et à l'autre, ce qui équivaut à affirmer que, par son acte naturel et immanent, l'intellect divin ne perçoit, dans l'évidence de sa forme, que le fondement ou la justification de tous les possibles, c'est-à-dire, non les êtres possibles, mais ce qui les fait être possibles. Et parce que le principe universel du possible les implique tous virtuellement, Dieu les saisit tous dans leur principe, mais uniquement suivant la vérité propre du principe, laquelle, étant unité et simpli-

cité formelle, découvre formellement à son regard cette contenance virtuelle, et virtuellement la formalité même ou la vérité des possibles qu'elle contient.

Par là se vérifie le parallélisme nécessaire de l'être et de l'intelligibilité. Car, comme les créatures n'existent en Dieu que d'une manière éminente, en sorte qu'on ne peut les y distinguer que par un artifice de la raison, ainsi les possibles ne se trouvent dans l'acte pur, au titre de la possibilité, c'est-à-dire de la vérité, de l'intelligibilité et de l'aptitude à l'actualisation, que suivant un mode d'inclusion toute virtuelle, et dès lors on ne peut attribuer à l'être divin une science explicite et distincte des possibles, sans lui imposer nos propres distinctions et notre façon de connaître. Qu'on ne dise donc pas que Dieu connaît distinctement tous les possibles, soit dans sa causalité universelle, soit à la lumière du premier intelligible ou de son essence, qui lui manifesterait d'abord sa propre vérité, et secondairement celle des essences particulières ou des possibles, soit enfin de toute autre manière. Cette assertion est en opposition directe avec la condition respective de l'essence divine et des possibles. Elle introduit comme subrepticement une certaine multiplicité formelle dans l'être souverainement simple, et attribue aux possibles, en Dieu même, une vérité propre, quoique dérivée, et comme une certaine objectivité, alors que, par rapport à lui, ils n'ont d'autre vérité, d'autre intelligibilité formelle et actuelle que celle de leur principe infiniment un et simple. Par là même, sous couleur de maintenir intacte la perfection de la science divine, on l'altère et on l'assimile aux sciences subalternes, c'est-à-dire créées. Puisqu'en effet, les créatures, considérées dans leur possibilité pure, ont, vis-à-vis de l'essence divine, une dépendance qui n'est pas fictive ou simplement fondée sur l'infirmité de notre raison (laquelle a besoin de composer et de diviser pour comprendre), mais une dépendance formelle et réelle, leur vérité propre et leur connaissance distincte n'importent pas plus à la perfection divine que leur existence propre et distincte en dehors de la divinité. On saisira mieux, par la suite, la portée de cet argument, mais il est déjà permis de conclure que revendiquer pour Dieu la connaissance distincte de tous les possibles, c'est faire déchoir sa science au degré de la science seconde et participée.

Troisièmement enfin, la même conclusion principale résulte de ce que chaque essence est unique dans sa forme propre. La vérité de l'être, en effet, c'est l'être même ou l'essence en tant que formellement identique à elle-même, et, par cela même, intelligible. Et ce que j'énonce de l'être dans son acception la plus commune, vaut pareillement pour chaque forme moins universelle, par la raison qu'elle est une participation à l'être. Car non seulement l'être est ce qu'il est, mais tout être est ce qu'il est, précisément parce qu'en tout être se retrouve l'être et, avec lui, cette identité qui le rapporte logiquement à lui-même comme le même au même. C'est ce que l'on comprendra mieux si l'on observe que la connaissance intellectuelle, qui consiste, d'une manière géné-

rale, dans une certaine équation entre le sujet et l'objet, se résout, plus spécialement, en une double identification intéressant à la fois le sujet et l'objet. Car, tandis que le sens perçoit l'objet, mais ne perçoit pas *ce qu'il est*, et, par suite, ne se perçoit pas lui-même, l'intelligence atteint dans l'objet *ce qu'il est*, et, par un retour immédiat sur elle-même, se connaît, c'est-à-dire prend conscience de son acte et de son être. En effet, pour voir dans l'objet *ce qu'il est*, il faut, en quelque manière, le dédoubler et le comparer avec lui-même. Mais, pour que cette comparaison soit possible, il est nécessaire qu'à son premier moment on considère l'objet sous un aspect qui soit connu antérieurement à l'examen auquel on se livre. Et parce que la diversité des objets ne diversifie le travail de comparaison que matériellement, celui-ci demeurant partout formellement de même espèce, la perception qui sert de préambule obligé à toute connaissance véritablement réfléchie, c'est-à-dire comparative, et qui l'éclaire comme d'une intuition initiale, devra être la même dans tous les cas. Or, en fait de forme capable de s'adapter à tous les objets, quels qu'ils soient, il n'y a que l'être. Il s'ensuit que toute comparaison d'une chose avec elle-même repose sur la perception de l'être. Mais l'objet le plus proche du sujet, c'est lui-même. Il faudra donc que, dès l'instant où il sera entré en possession de ce concept, il connaisse ce qu'il est en se comparant, pour ainsi dire, à lui-même et en s'exprimant par la notion du *moi*, de telle sorte que cet acte de conscience se retrouve au fond de toute perception de la réalité extérieure. Car, tandis que, parmi les choses du dehors, aucune n'a sur les autres une priorité naturelle de relation avec le sujet connaissant, celui-ci, au contraire, possède, à l'égard de lui-même, une antériorité de présence et de perceptibilité qui fait que, tout autre contact avec le connaissable étant essentiellement fondé sur ce contact primitif, la perception des objets extérieurs s'accompagnera toujours de celle du moi. Et l'on comprend aussi, sans qu'il soit besoin d'y insister, que ce mode de connaissance, qui se ramène à une sorte de comparaison où nous introduit la notion d'être, soit réservé aux seules natures intellectuelles, puisque le sens est confiné dans le singulier, bien mieux ne saisit même pas le singulier formellement, mais d'une manière simplement matérielle. Car le singulier, comme tel, n'étant que la contraction infime de l'être, le saisir dans sa formalité propre serait connaître son rapport à l'être et l'être lui-même. Le sens ne perçoit donc point *ce qu'est* le singulier en tant que tel, mais *ce qui est* le singulier, c'est-à-dire la chose singulière envisagée matériellement, et, par suite, il est radicalement incapable de se livrer au double travail d'identification ou de comparaison au moins virtuelle, en quoi consiste la connaissance de la quiddité — *quod quid est*.

Mais il importe à présent de remarquer que l'être qui se place au point de départ de cette connaissance, est antérieur à toutes les conditions de temps et de changement ou de mouvement, car le temps et

le mouvement se ramènent à l'être et non inversement. Il en résulte que le rapport d'identité auquel conduit la comparaison établie sur l'être et sur l'identité de l'être avec lui-même, est nécessairement affranchi de la servitude du temps et du mouvement, ce qui équivaut à déclarer qu'il est immuable et éternel. Car si l'être est invariablement ce qu'il est, tout être participe à cette même invariabilité. C'est pourquoi, par le premier acte de connaissance qui consiste dans la simple appréhension, nous percevons l'objet dans l'immobilité d'une forme qui ne peut cesser d'être identiquement ce qu'elle est, c'est-à-dire d'être identique à elle-même; et lorsque, passant de l'implicite à l'explicite, nous donnons à nos concepts leur forme pour ainsi dire développée, nous ne faisons qu'articuler en termes exprès la loi de nécessaire identité contenue dans l'idée ou dans l'essence. Nous disons, en effet : *l'homme* (c'est-à-dire *l'être* que nous appelons homme) *est un animal raisonnable*, et cette affirmation est absolument stable, construite qu'elle est sur le type et selon les propriétés de la plus élémentaire des identifications, de celle qui peut à peine s'exprimer par une comparaison, tellement le second terme s'identifie adéquatement avec la simplicité et l'universalité du premier : *l'être est identiquement l'être.*

Il serait aisé de montrer ici que tous les agencements ultérieurs de concepts, qui s'opèrent par voie de synthèse, reposent sur des identifications latentes des sujets et des attributs, et, par exemple, que lorsqu'on dit : *l'âme est immortelle*, cette proposition se décompose essentiellement en cette autre : *la chose qui est identiquement l'âme possède une propriété qui est identiquement l'immortalité.* Il y aurait aussi quelque intérêt et même quelque à-propos à mettre en lumière ce que paraît contenir de critiquable la distinction établie en maint endroit par saint Thomas entre l'être qui est dans les choses et celui qui fournit au jugement la liaison de ses parties extrêmes, comme si la copule *est* avait une valeur purement logique (1) : car, en tant qu'éléments d'une opération mentale, le sujet, le prédicat et la copule sont, au même titre, des entités logiques; mais en tant qu'expression d'une réalité, c'est-à-dire de l'identité ou de l'union — formelle ou virtuelle — de deux êtres, il est nécessaire que tous les trois se réfèrent à l'objet suivant une commune relation de signe conforme à la chose signifiée, de telle sorte pourtant que le verbe *être* exprime, non l'être attributaire ou l'être attribué, mais leur union même ou leur identité. Il la signifie néanmoins, non avec la complexité tout au moins virtuelle qu'elle offre dans la réalité, où l'identité ne se distingue pas des identiques ni l'union n'est isolée des parties composantes, mais d'une manière distincte et détachée de l'ensemble. C'est à ce prix, en effet, que l'esprit peut pénétrer la vérité des choses, et bien que ce procédé d'articulation successive ne réponde pas à ce qu'il y a, dans l'objet, de simultané, d'indivis et souvent de simple, bien que, par exemple,

(1) Cf. *Sum. th.* I. q. 3, a. 4, ad. 2^{m}; q. 48, a. 2, ad 2^{m}, etc.

l'identité qui confond la substance de l'âme et son immortalité se confonde elle-même avec l'une et l'autre, cependant chaque énonciation distincte de l'un de ces trois termes que contient cette proposition : *l'âme est immortelle*, est, au même titre et au même degré, l'expression propre et directe de la réalité.

Mais, sans vouloir étendre ces observations au delà de ce qui est requis pour l'éclaircissement de la question présente, il nous semble ressortir des explications qui précèdent que la vérité et l'intelligibilité de l'être et de tout être, quelque place qu'il occupe dans la série des formes contractes, s'identifie avec cet être même, avec son essence, c'est-à-dire avec sa possibilité; elle est cette essence même et ce possible en tant qu'il est réellement et identiquement ce qu'il est, et lorsque nous entendons la vérité de l'être ou d'un être, c'est cet être même que nous captons intellectuellement, parce que la vérité de l'être, c'est l'être vrai, et l'être vrai, c'est l'être même. Or, il n'y a qu'une vérité de l'être et qu'une vérité de chaque espèce d'être : non pas, certes, que l'on ne puisse former, au sujet de l'être et surtout des essences moins universelles, des énoncés multiples, puisqu'au contraire la science n'est pas autre chose qu'un système d'affirmations intéressant toutes un seul et même objet, mues par les mêmes principes et se développant synthétiquement suivant un ordre de complexité croissante. Mais nous voulons dire que, pour chaque être, la vérité primitive, celle qui l'exprime adéquatement, qui se confond avec lui et consiste précisément dans l'identité de la chose avec elle-même, cette vérité est une. Il n'y a pas, en effet, deux vérités formelles de la nature humaine, ni du triangle isocèle, et pas davantage — pour considérer un sujet plus complexe — de l'égalité des angles opposés par le sommet; et quelle que soit la variété des signes conventionnels ou la multiplicité des intelligences qui entendent la vérité, celle-ci est, pour l'être ou chaque espèce d'être, une, simple et indivisible. Il s'ensuit qu'il n'y a pareillement et qu'il ne peut y avoir, pour l'être ou chaque espèce d'être, qu'une forme, qu'une essence, qu'une possibilité formelle. Je dis formelle, car il est évident qu'en dehors et, pour ainsi parler, en avant de la possibilité ou de l'entité formelle, il y a l'entité ou la possibilité virtuelle, celle qui est contenue dans une possibilité plus universelle ou dans l'actualité d'une substance transcendante. Mais, prise dans sa vérité ou sa formalité distincte ou différentielle, dans sa limitation spécifique ou individuelle, toute essence, toute possibilité est nécessairement une ou unique.

Il en résulte que, si une essence se trouve quelque part avec la propriété et la distinction par où elle est ce qu'elle est, elle ne peut se rencontrer ailleurs dans ce même état de vérité et d'intelligibilité propre et distincte. Or, les créatures ne sont pas autre chose que des formes ou des essences réalisées selon toute la vérité ou la possibilité qui leur appartient en propre. Il faut se rappeler, en effet, que l'être n'a pas un possibilité distincte de la possibilité des êtres, et bien que les êtres

ne soient possibles que parce qu'ils sont des participations d'être, néanmoins l'être n'a une possibilité entièrement formée, c'est-à-dire une vérité achevée et une capacité immédiate d'existence que dans les diverses participations qui le contractent jusqu'à l'espèce et à l'individu. Si donc les êtres immédiatement aptes à exister n'épuisent jamais, comme il a été montré plus haut, toute l'amplitude de l'être ou de la possibilité universelle, ce n'est pas que cette possibilité préexiste aux espèces et aux individus à la manière d'un principe ou d'une cause, mais c'est uniquement que la somme des êtres particuliers ne peut atteindre à l'infinité actuelle. D'où il suit que chaque essence spécifique ou individuelle ne contient assurément pas tous les possibles, puisqu'elle n'est identique qu'à elle-même, mais que, d'autre part, elle renferme en acte tout ce par quoi une chose est possible : car, par toute elle-même et jusque par ses notes distinctives, elle est un être, et c'est par là seulement que la vérité et la possibilité conviennent à tout être. Ce que nous venons de dire de l'être dans son rapport aux êtres, est tout aussi exact des individus par comparaison avec l'espèce, puisque celle-ci n'est vraie que parce qu'elle est participable et que, dès lors, elle ne saurait avoir pareillement de vérité et de possibilité complète qu'en ses diverses participations. Chaque individu, étant, par cela même qui le distingue de tous les autres, une participation ou une contraction de l'espèce, porte donc en lui, très précisément et très formellement, toute la raison prochaine de vérité et de possibilité qui appartient à l'espèce. Il faut en inférer que la vérité de certaines essences étant réellement, proprement et formellement exprimée dans les créatures, elle n'est exprimée en cette manière que là.

Certes, nous admettons que cette vérité existe aussi dans l'intelligence, mais c'est seulement par une certaine impression des choses mêmes, laquelle, au surplus, n'est point comme une seconde vérité, réplique ou imitation de la première, mais une nouvelle manière d'être d'une seule et même essence. L'objet connaissable, en effet, se compare au sujet connaissant comme le moteur au mobile et l'acte à la puissance. Il s'opérera donc entre eux un certain contact en vertu duquel l'objet produira dans le sujet une impression proportionnelle à l'intelligibilité de l'un et à l'intellectualité de l'autre. Par là, l'intellect devient en quelque sorte l'intelligible et réciproquement. L'acte de connaissance qui en résulte ne consiste donc pas dans la production d'un terme qui serait un second exemplaire ou un duplicata de la vérité de l'objet, mais en ce que cette vérité ou cette essence, qui existe dans les choses à l'état naturel et d'intelligibilité toute potentielle, possède à présent dans l'esprit, sans se dédoubler ni se reproduire, un être intentionnel explicite et complet. Ce serait donc se tromper gravement que d'attribuer à ce qu'on est convenu d'appeler espèce impresse ou expresse une valeur d'image ou de représentation proprement dite. Car la relation de l'image avec son exemplaire est fondée sur une communication, naturelle ou artificielle, des traits de l'un à l'autre. Il suit de

là que le même dessin, la même conformation se rencontre en deux sujets distincts, bien que dans un certain ordre, de telle sorte que tous les énoncés absolus concernant la figure ou la combinaison des lignes et l'agencement des parties, conviennent pareillement au double et à l'original. Dès lors, la copie ne participe pas tant à la forme du modèle que l'un et l'autre à une forme commune, de laquelle tous deux reçoivent des caractéristiques et des qualifications identiques, encore que la copie n'ait, pour ainsi dire, prise sur cette réalité universelle que moyennant une assimilation à un modèle préexistant. Par suite, si, en se communiquant à l'entendement, la vérité y traçait comme une image d'elle-même qui serait une similitude pure et simple, celle-ci constituerait un second intelligible, qu'il faudrait percevoir d'abord et absolument avant de percevoir par lui le premier, à peu près comme l'effigie de César n'est pas seulement la chose toute relative qui se réfère à César, mais aussi bien une certaine configuration absolue de la matière, objet pleinement suffisant de connaissance directe. Il s'ensuivrait que l'intelligible ne serait pas l'essence même dans sa simplicité indivisible et incommunicable, mais constituerait, avec sa représentation, une double participation à cette essence : toutes choses manifestement inexactes. Car l'intelligence ne perçoit rien si ce n'est l'intelligible qui s'unit à lui, et celui-ci est identiquement l'essence ou la vérité formelle de l'objet. Il n'y a donc, en elle, du fait de la connaissance aucun substitut de l'objet présentant les caractères de l'image, mais une impression et une expression de l'objet en tant que perceptible, et si l'on veut encore parler d'image, ce ne peut plus être que dans un sens tout analogique, c'est-à-dire au sens où la similitude, dépourvue de toute visibilité ou perceptibilité propre, n'est plus qu'un moyen ou un facteur de perception et de vision intellectuelle. Etre entendu et exprimé appartient donc exclusivement à l'objet, et loin de diviser ou de multiplier le vrai et l'intelligible en plusieurs exemplaires par l'acte de connaissance, l'intellect ne fait, au contraire, qu'entrer en participation immédiate de son unité et de son universalité.

Or, il n'en irait point de même dans l'hypothèse où Dieu connaîtrait distinctement en son essence tous les possibles, car cette connaissance ni ne résulterait d'une impression intentionnelle des choses, ni ne serait la forme ou l'essence dont les choses, dès l'instant de la création, constitueraient l'image purement intentionnelle. D'une part, en effet, l'être divin ne peut subir aucune influence du dehors, et, du reste, la science des possibles est éternelle au même titre que la science qui a pour objet Dieu lui-même : elle ne saurait donc être subordonnée, dans son développement, à la production des créatures. D'autre part, celles-ci ne sont pas de simples copies intentionnelles, ne possédant qu'une vérité purement relative, c'est-à-dire des signes sans vérité propre, des symboles sans intelligibilité absolue; il faudrait dire alors que toute la création est une construction entièrement allégorique ou logique et intentionnelle, distribuée sur deux plans parallèles, celui des

choses et celui de la connaissance, de telle sorte que ce que nous appelons objet ou réalité ne serait pas vraiment ce qui est, mais bien une première expression logique ou rationnelle du seul être, de l'unique intelligible, laquelle, en s'imprimant dans notre entendement, y causerait comme une seconde transcription tout aussi intentionnelle de ce même intelligible, de Dieu. Ce serait, on le comprend sans peine, abonder dans le sens d'un ontologisme manifestement compliqué de panthéisme. Il faut donc dire que ce que nous atteignons absolument, ce sont les créatures, que celles-ci ont un être et une intelligibilité propre, et qu'elles possèdent, dans toute leur vérité intrinsèque et leur identité formelle, les essences mêmes suivant lesquelles nous les entendons et nous les dénommons. Il y aura donc, pour un seul et même être, deux vérités, deux intelligibilités, deux formes, c'est-à-dire deux êtres, savoir : l'essence qui fait que la créature est en elle-même et est absolument intelligible, et l'essence qui la fait être en Dieu à l'état de chose actuellement et distinctement connue. Car être perçu distinctement, c'est être saisi dans sa vérité propre et formelle, laquelle est l'essence même de la chose perçue. Les essences ou raisons intelligibles des êtres ne peuvent donc être distinctement connues par Dieu que parce que sa substance les contient et les lui manifeste dans leur formalité et leur vérité propre; et bien que cette contenance soit virtuelle, il faut admettre néanmoins que la perception distincte des éléments qu'elle implique n'est pas virtuelle, mais actuelle et formelle : et, par suite, les intelligibles, qui sont les essences, sont présents au regard de Dieu dans toute la distinction et la propriété de leur vérité respective. Il y a donc, encore une fois, deux vérités, deux possibilités, deux essences pour un seul et même être. Par là, se trouvent singulièrement aggravés, quant au dualisme de vérité et de possibilité dont nous nous occupons, les inconvénients du réalisme platonicien; car, tandis que les formes universelles subsistantes du monde intelligible n'étaient pas à la mesure des substances singulières du monde sensible, ni ne causaient leur distinction individuelle, mais leur imprimaient seulement des caractères communs, la science de Dieu, telle qu'on nous l'explique, pénétrerait distinctement toutes les raisons de possibilité, même les plus ténues et celles qui correspondent aux dernières contractions de l'universel; il y aurait donc, plus que dans la théorie de Platon, dualisme formel de la vérité et de la possibilité des créatures. Concluons donc, encore une fois, que cette connaissance distincte et actuelle de tous les possibles, que l'on attribue à Dieu, répugne intrinsèquement.

Or, cette conclusion nous conduit immédiatement à une autre que l'on a pu déjà entrevoir au cours des développements qui précèdent. Et nous prions que l'on veuille bien ne pas trop s'étonner de cette nouvelle déduction, dont la suite pourra montrer efficacement, non seulement la parfaite innocuité, — ce qui ne nous satisferait pas, — mais la justesse. Si, en effet, Dieu ne connaît pas distinctement l'infinité des possibles, il faut, à s'en tenir aux seules exigences de la science

divine, qu'il n'en connaisse aucun de cette même manière propre et distincte. Car la raison de perceptibilité qui appartient aux essences est égale en toutes. Rien donc, ni du côté de l'intelligence divine, ni du côté de l'objet, ne saurait déterminer un triage parmi l'infinité des intelligibles, pour en présenter un certain nombre à la vue claire et distincte de Dieu, en laissant tous les autres dans la clarté simple d'une intellection uniforme. On doit en inférer que, considérés du seul point de vue des nécessités de la science divine, les possibles, quels qu'ils soient, ne peuvent être saisis par celle-ci qu'en conformité de l'éminence de l'acte pur, c'est-à-dire non pas dans leur vérité distincte et différentielle, — laquelle n'est qu'une vérité subordonnée et dérivée, et par suite plutôt fondée sur l'intellection divine que consubstantielle à cette intellection, — mais seulement dans l'unité et la simplicité de la substance. Aussi bien, cette assertion ressort-elle à un titre spécial de la seconde et de la troisième raison que nous avons exposées. Car, d'une part, puisque Dieu ne connaît les possibles qu'en tant que tels, c'est-à-dire quant à la raison qui les fait être possibles, il faut dire que le seul objet connu doit être celui qui correspond exactement à cette raison ou ce fondement de possibilité. Or, ce fondement est unique, savoir l'essence divine, dont la vérité ne coïncide ni avec celle de toutes les créatures, ni, à plus forte raison, avec celle d'aucune d'entre elles. D'où l'on inférera avec évidence que la science divine, égale à cette raison de possibilité, ne peut s'arrêter distinctement ni sur tous les intelligibles à la fois, ni sur aucun d'entre eux, mais seulement sur l'essence de l'acte pur, identique à cette raison et à cette science. D'autre part, étant donné qu'aucune créature ne peut avoir une vérité formellement double, ce n'est pas tant la connaissance distincte de tous les possibles qui répugne du côté de Dieu, que celle de l'un quelconque de ces possibles envisagé dans son intelligibilité propre.

Disons donc d'un mot que Dieu perçoit l'infinité des possibles, non virtuellement, mais formellement; non imparfaitement, mais parfaitement; non vaguement, mais très précisément, et que pour cela même, cette perception, qui doit être éminemment distincte et la distinction même, est incompatible avec le mode de distinction qu'on lui prête : car la distinction des essences, fondée sur l'unité et l'indistinction de l'acte pur, lui étant au moins logiquement postérieure, il faut aussi, comme nous l'avons indiqué plus haut, que la science divine, qui est identiquement cette unité même et cette indistinction, précède pareillement toute distinction des intelligibles participés, et, par suite, toute connaissance propre et distincte de ces intelligibles. Et l'on voit, en même temps, qu'en introduisant dans la pensée de Dieu ce détail infini de l'objet, on décompose arbitrairement l'être divin : on sépare, en effet, l'intelligence de l'essence pour faire considérer explicitement à la première toutes les différences implicitement enfermées dans la seconde, un peu comme notre esprit, distinct des espèces numériques, peut en désarticuler à son gré la complexité virtuelle. Car, en vérité, si mon intelligence et le nombre dix étaient une seule et même chose,

je n'aurais pas la ressource d'envisager séparément les unités contenues dans cette espèce : ces unités s'offriraient à moi telles qu'elles sont dans le tout spécifiquement indivisible, c'est-à-dire d'une manière purement virtuelle. Vouloir que Dieu, identique à sa substance, y perçoive distinctement tous les possibles ou seulement quelques-uns, en la manière que l'on sait, c'est donc, en réalité, isoler, par un artifice inconscient, l'intellect de la substance et le délier indûment des conditions de perception qui lui conviennent du fait de son identité avec cette même substance. C'est, du même coup, priver la science divine de la distinction incommunicable qui la caractérise. Car si le rapport de l'essence divine aux créatures était le même que celui de l'être ou de tout universel de moindre extension aux contractions qui y sont virtuellement contenues, ce serait une erreur évidente — celle-là même que signale saint Thomas à l'article 6 de la q. 14 de la première partie de sa *Somme* — que d'attribuer à Dieu une connaissance virtuelle des possibles considérés dans leur distinction et leur singularité. Nous avons déjà dit, en effet, que chaque espèce et chaque individu se trouvent plus parfaitement sous leur forme propre et distincte que dans l'unité d'une forme commune : par suite, la connaissance de la forme commune et de sa virtualité, à l'exclusion de toute autre perception distincte, est une connaissance incomplète et à peine ébauchée. Vouloir que Dieu connaisse en cette manière soit les possibles, soit surtout les choses existantes — et saint Thomas parle en cet endroit des uns et des autres —, ce serait donc nier la perfection de la science incréée.

Mais les êtres particuliers sont en Dieu et dans sa distinction propre, qui est sa transcendance, beaucoup plus parfaitement que dans leur subsistance distincte et individuelle, et dès lors, tout en réservant pour la suite ce qui a trait au mode de vision des choses actuellement réalisées, nous devons inférer qu'il connaît les possibles plus pleinement et, en un sens, plus distinctement, dans l'unité et la distinction suprême de sa substance, qu'il ne le ferait dans leur distinction intrinsèque et leur individualité. En opposant, comme on le fait, à l'erreur que nous rapportions tout à l'heure, l'affirmation d'une connaissance distincte des possibles, envisagés non dans la distinction éminente de la divinité, mais dans la leur propre, on tombe, pensons-nous, dans un excès assez voisin de celui qui consisterait à prétendre qu'il ne suffit pas à la perfection divine de contenir éminemment tous les êtres particuliers, mais qu'elle exige en outre que ceux-ci existent dans toute la spécificité et l'individualité de leur substance. Aussi bien, le sentiment que nous défendons ne présente-t-il aucun désaccord avec l'enseignement de la Sainte Ecriture, car, ainsi qu'il est assez facile à chacun de le vérifier, et nous aurons nous-même à y revenir, tous les textes qu'on lui emprunte ordinairement à propos de la science divine, concernent, non l'intelligence des purs possibles, mais exclusivement la vision des créatures, quelles qu'elles soient, qui existent à un moment quelconque de la durée. Et lorsque certains théologiens affirment que la foi nous oblige à admettre en Dieu une connaissance claire et dis-

tincte de tous les êtres, tant possibles qu'actuels, nous croyons pouvoir dire qu'ils se trompent doublement : d'abord en déclarant que les textes scripturaires invoqués à l'appui de cette assertion visent également les uns et les autres; ensuite, en voulant que la distinction qui convient à la science des possibles soit de même ordre que celle qui appartient à la vision des réalités extérieures : ceci, en effet, ne nous paraît ni enseigné par la foi, ni approuvé par la raison.

Mais avant d'en venir au point de vue que nous nous sommes proposé d'esquisser et de défendre, il nous reste à formuler en peu de mots une seconde observation touchant le rôle de la volonté divine, tel que l'entendent les partisans de l'interprétation commune. D'après ceux-ci, en effet, non seulement le décret par lequel nous nous représentons que Dieu, dans un premier instant de raison, prélude, en quelque manière, à l'œuvre de la création, mais l'exécution même de ce décret, en tout ce qu'elle a de proprement efficient, et si l'on peut dire, d'énergique, appartient à la volonté seule. Et sans doute celle-ci n'opère jamais seule, en ce sens que l'intelligence lui donne toujours son concours. Mais s'il est permis d'attribuer à ce concours une valeur d'efficience, ce ne peut être que par une sorte de métonymie, c'est-à-dire en tant qu'il est naturellement ordonné à la réalisation d'une fin poursuivie par la cause efficiente. En réalité, sa coopération se borne, d'une part, à éclairer de sa lumière propre la fin voulue par l'agent, et, de l'autre, à régler idéalement l'acte de la volonté ou de la toute-puissance en présentant à celle-ci les types ou exemplaires dont elle va reproduire les traits dans son ouvrage. Or, une telle conception nous paraît contraire au rapport naturel de l'intelligence et de la volonté, considéré soit en général, soit spécialement en Dieu. En effet, l'intelligence a pour objet le vrai, et la volonté, le bien. Or, le vrai et le bien sont, en chaque chose, sa réalité même, sans qu'il soit possible de distinguer ces deux formalités autrement que d'une manière logique. Et toute fois cette distinction, qui n'existe en acte et formellement que dans notre pensée, répond à un certain dualisme latent des êtres, non seulement parce que la série des impressions ou empreintes qui nous viennent des choses et par lesquelles notre connaissance s'élabore, suppose nécessairement une certaine équivalence entre le sujet et l'objet, et, du même coup, une complexité au moins virtuelle de ce dernier, mais aussi parce qu'en examinant directement de quoi tout être est constitué, nous y découvrons aussitôt avec évidence ces deux notes de vérité et de bonté : car tout être est, par une identité nécessaire, ce qu'il est, et par là il est vrai, ainsi que nous l'avons déjà dit; il représente pareillement une certaine mesure de perfection, par laquelle il s'éloigne du non-être et tend vers ce qui est l'être même, et en cela il est bon. Et certes, ce double attribut nous apparaît avec plus de clarté lorsque nous le considérons en relation avec des facultés distinctes de perception et d'appétition, un peu comme l'universalité de l'être nous est mieux connue par l'actuelle différenciation des genres et des espèces

implicitement enfermés dans sa simplicité abstraite, ou comme la plénitude de l'acte pur nous devient plus intelligible par la contemplation des créatures dans lesquelles s'exprime partiellement son unité. Mais de même aussi que la gradation des genres et des espèces serait impossible si elle ne préexistait en quelque manière dans l'abstraction de l'être et que la multiplicité des créatures présuppose une certaine virtualité de distinction dans l'essence divine, ainsi le jeu différent et combiné de l'entendement et de la volonté implique, du côté de l'objet, une combinaison proportionnelle et équipollente des deux propriétés de vérité et de bonté.

Il importe néanmoins de remarquer, afin de mieux saisir la nature de cette double perfection, que, tandis que les choses existantes ne sont rien d'autre que la distinction virtuelle de l'être passée, pour une part, à l'état explicite et formel et davantage encore l'unité éminente de la substance divine très inadéquatement exprimée au dehors par la multitude des créatures, la vérité et la bonté ne se rencontrent nulle part avec la distinction formelle qui discerne en nous l'intelligence et la volonté. Et la raison en est qu'elles caractérisent l'être en tant qu'être, au lieu que ces dernières sont des puissances opératives. Or, si l'être est divers et multiple par le côté où il est ceci ou cela, celui-ci ou celui-là, il ne comporte, en tant qu'être, aucune différence, aucune pluralité; et c'est pourquoi les transcendantaux qui s'identifient avec l'être ne s'en distiguent jamais, ni ne se distinguent formellement entre eux. Les puissances opératives, au contraire, sont dans l'essence du sujet comme ses accidents propres, pour cette raison que l'agent qui est en puissance à la fin de toute son activité doit être formellement distinct, non seulement de cette fin même, mais aussi bien de tous les moyens dont il lui faut se servir pour l'atteindre, et par conséquent de tout acte, de toute perfection autre que sa perfection initiale essentielle, laquelle n'est autre que sa substance; avec cette différence néanmoins que la liaison entre les divers éléments sera naturellement plus étroite à mesure que l'on se rapproche de la substance. Il se distinguera donc avant tout de la fin, puis, mais avec une proximité plus grande, de son opération, et enfin de sa puissance active, non plus comme d'un accident mobile et médiat, mais comme d'une qualité immédiate, immobile et nécessaire. Encore faudra-t-il, puisque l'agent n'est pas capable de posséder la perfection ou la fin d'emblée et tout d'un coup, qu'il s'y achemine par autant d'opérations spécifiquement distinctes que l'on peut distinguer d'espèces différentes dans sa manière propre d'envisager la fin et d'y tendre, et dès lors on devra lui attribuer une pareille diversité de facultés opératives. Si donc il lui convient naturellement de se mouvoir vers sa fin par des actes de connaissance intellectuelle et de volonté, lesquels sont spécifiquement irréductibles, son intelligence et sa volonté seront en lui formellement distinctes, non seulement de l'essence, mais encore l'une de l'autre.

En supposant, au contraire, que l'agent soit, par son essence même, en possession du bien qui termine l'inclination de toute activité, l'in-

telligence et la volonté auront avec son essence et entre elles la même identité que la vérité et la bonté avec l'être et l'une avec l'autre. Bien mieux, ces quatre formalités, que nous concevons nécessairement en relation mutuelle, ne feront entre elles et avec la substance de l'agent qu'une seule réalité très simple, car l'agent que son essence même met en possession de la fin dernière, c'est-à-dire de la vérité et du bien universels, doit être par cette même essence à la fois le vrai, le bien, l'intellection et l'amour subsistants. Ainsi se trouve satisfaite en plénitude cette sorte d'inclination transcendantale qui rapporte les unes aux autres la vérité et la bonté, d'une part, et, de l'autre, l'intelligence et la volonté; car, par cette suprême identification, elles sont toutes ensemble ramenées substantiellement à la simplicité d'un être, de l'être, de l'acte pur. Et toutefois, même en Dieu, elles présentent une certaine distinction de raison, qui n'est pas purement et simplement extrinsèque et confinée dans la catégorie de nos concepts et de nos signes, mais qui équivaut à une certaine complexité virtuelle, fondement et principe de la distinction réelle de l'intelligence et de la volonté en toute créature. Car si ces deux facultés, dont l'objet n'est pas un être particulier, mais la vérité et la bonté en soi, sont formellement distinctes, il faut en conclure qu'il y a une distinction proportionnelle à la fois du côté du vrai et du bien et du côté de l'activité intellective et volontaire prise dans son acception la plus universelle, analogiquement applicable aux créatures et à Dieu même. Nous dirons donc que, sous le bénéfice de sa parfaite simplicité et immobilité, Dieu ni ne se connaît formellement parce qu'il est bon ,ni ne s'aime formellement parce qu'il est vrai, mais d'une manière inverse; et de même cette substance, qui est à la fois intelligence et volonté, ni ne se connaît en raison de son être volontaire, ni ne s'aime en raison de son être intellectif, mais inversement. Et cette distinction, de laquelle toute distinction créée, virtuelle ou formelle, reçoit sa règle et sa mesure, ne vaut pas seulement pour l'intelligence et la volonté divine dans leur rapport avec la vérité et la bonté de l'acte pur, mais pareillement vis-à-vis du vrai et du bien tels qu'ils conviennent à toute créature et premièrement à l'être transcendantal.

Or, afin de mieux entendre et expliquer l'action combinée de l'intelligence et de la volonté à l'égard de leur objet propre, il est à présent nécessaire d'observer que la distinction du vrai et du bien, telle que nous l'avons exposée, s'accompagne d'un certain ordre. Car le vrai a une certaine priorité sur le bien. L'être, en effet, n'est pas ce qu'il est parce qu'il est bon, mais inversement. Or, être identiquement ce qu'il est, c'est sa vérité même. Il s'ensuit que le rapport de l'être à l'intelligence précède de la même manière son rapport à la volonté; et c'est pourquoi, là où ces deux puissances sont formellement distinctes, l'opération intellectuelle a sur l'opération volontaire une antériorité de nature ou de causalité, et parfois de durée. Mais cette diversité et cet ordre de relations nous conduisent aussitôt à une autre conclusion d'une portée plus immédiate pour la question qui nous occupe. En

effet, si l'être existe par soi, sa vérité et sa bonté ont, avec son intelligence et sa volonté, une si parfaite compénétration qu'aucune d'elles ne se compare à une autre comme l'acte à la puissance ou réciproquement. Le vrai est donc intellection, la bonté est amour, et l'amour et l'intellection ne constituent, ainsi que nous l'avons dit, avec le vrai et le bien qu'une seule essence infiniment simple, sous la seule réserve d'une distinction et d'un ordre de raison, en vertu desquels nous concevons et nous disons, sans trahir substantiellement la vérité, que Dieu ne s'aime comme bon que parce qu'il se connaît premièrement comme vrai. Mais lorsqu'il s'agit de l'être causé, il est nécessaire que la cause efficiente l'atteigne directement quant à tout ce qui lui appartient en tant qu'être; car il ne devient que parce qu'il est possible, et la possibilité est attachée à l'être. Il faudra donc que l'influence de la cause s'exerce sur cela même qui fait de lui un être. Or, ce qui fait d'abord qu'il est un être, ce n'est point sa bonté, mais sa vérité. En effet, avons-nous dit, l'être n'est pas parce qu'il est bon, mais il est bon parce qu'il est, et l'identité formelle qui le fait être ce qu'il est, c'est sa vérité. Et sans doute, il ne peut pas être vrai sans être bon, mais précisément parce que ce n'est pas la bonté qui introduit avec elle la vérité, mais inversement, il s'ensuit que ce qu'il y a de simplement primitif dans l'être, soit en lui-même, soit vis-à-vis de sa cause, c'est sa vérité et non sa bonté. Il en résulte que l'être doit être causé très formellement en tant que vrai, c'est-à-dire selon un mode de causalité exactement adapté à sa vérité ou à son intelligibilité. Or, ce qui correspond, dans l'ordre de la causalité active, à l'intelligible ou au vrai, c'est l'intelligence. C'est donc par une opération intellectuelle que l'effet devra procéder de la cause; et certes il en procédera en même temps avec sa vérité et sa bonté, mais de telle sorte, que la première se référera à l'agent par une relation directe et formelle d'effet à cause, la seconde plutôt obliquement.

Une interprétation exacte des données de l'expérience nous paraît, du reste, confirmer pleinement cette déduction. En effet, à s'en tenir aux propriétés pour ainsi dire statiques des principes d'opération et des opérations mêmes, on découvre dans les uns et dans les autres, sans distinction, les deux caractères de vérité et de bonté. Car l'intelligence, la volonté et tout instrument consubstantiel ou accidentellement uni au sujet, possèdent, avec l'être, ces deux attributs de l'être, et il faut en dire autant des actes qui en émanent. Mais si nous considérons en chacun sa tendance propre ou sa fonction spécifique, nous constatons qu'ils se distribuent en deux catégories, l'une comprenant l'intelligence et les instruments capables de seconder l'agent, l'autre ne contenant que la volonté. Tandis, en effet, que la volonté est tout entière tournée vers l'appétition du bien, laquelle ne comporte aucune expression de forme, mais seulement une affection ou un élan, l'intelligence et les instruments, quels qu'ils soient, s'exercent essentiellement sur le vrai en l'exprimant. Car, lorsqu'on dit que l'intelligence est faite pour connaître, cette affirmation, encore qu'exacte, ne traduit

que sommairement le processus de l'acte de connaissance, et ce qu'elle semble signifier d'abord, c'est la dépendance du sujet à l'égard de l'objet. Or, bien que l'entendement ne produise pas l'objet dans sa vérité naturelle, et que même il ait besoin d'être mû par lui pour passer à l'acte, il le produit néanmoins intentionnellement en lui donnant son expression intellectuelle. Or, les instruments n'opèrent pas d'une autre manière : sans doute, ils ne perçoivent pas l'objet, précisément parce qu'ils ne sont que des instruments de l'intelligence et, pour cela même, n'atteignent pas à la pureté de l'intellection; mais ils coopèrent à la vérité de l'objet en exprimant activement une forme imprimée en eux et qui n'est autre que leur être propre d'instrument accidentellement modifié en conformité d'un exemplaire plus déterminé conçu par l'esprit. Ma main, en effet, est naturellement modelée suivant un certain type qui n'est pas autre chose en elle qu'une virtualité, à la fois physique et intentionnelle, capable de s'exprimer au dehors par la production de formes dépendant du même type; car, partout où elle entre en action, elle laisse une empreinte de sa propre forme, modifiée seulement et, en quelque sorte, spécifiée par une conception plus particulière de la pensée que lui transmet l'imagination. Et certes, si l'intelligence se suffisait en tout ce qui relève du vrai et de son expression, elle se passerait du concours de tous les instruments, et serait à elle-même l'exécutrice de tous ses desseins. Mais il est nécessaire qu'un intellect en puissance, qui reçoit tout du dehors excepté lui-même, réagisse sur les objets par une action successive et, pour ainsi dire, partagée en autant de principes immédiats qu'il y a, dans l'ordre de l'intellectualité participée, d'espèces formellement distinctes; et parce que, dans cet ordre imparfait, la perception pure et simple est spécifiquement irréductible aux transformations physiques de l'objet par le sujet, il faut que ces deux modes de causalité résident en deux puissances, l'une proprement et principalement intellectuelle, l'autre intellectuelle au titre purement instrumental et subordonné, celle-ci pouvant, d'ailleurs, se diviser à son tour en autant d'instruments, naturels ou artificiels, que l'exigera la diversité générique ou spécifique des effets à produire.

De tout cela, il résulte que, bien loin qu'il faille attribuer, soit à la volonté, soit à une force à tendance proprement volontaire, ou encore à une force mixte ou neutre, la production immédiate de l'effet et l'efficacité exécutive d'où celui-ci dérive prochainement, c'est, au contraire, à l'intelligence et à des facteurs exclusivement intellectuels qu'il faut en appeler, la volonté n'intervenant que pour mettre l'intelligence et ses auxiliaires en mouvement. Car, lorsqu'il ne s'agit que de la connaissance la plus élémentaire et la plus essentielle, de celle qui résulte nécessairement en nous du premier choc de l'objet, l'impulsion de la volonté n'est pas seulement superflue, elle est impossible, parce que subordonnée par nature à un minimum de perception intellectuelle. De même tous les phénomènes purement réflexes et les réactions indélibérées consécutives à certaines impressions, échappent au

commandement de la volonté; mais pour toutes les opérations qui ne sont soumises à la détermination nécessitante d'aucune de ces causes et à l'égard desquelles l'entendement et tout le système des forces intellectuelles demeurent indifférents, il faut que le libre arbitre intervienne, en levant cette indétermination et en dictant à l'intelligence l'emploi de son activité. La volonté n'agit donc pas en exerçant sur l'effet une influence directe ni en le déterminant par elle-même à être tel quant à la substance ou aux accidents, mais d'une manière tout indirecte, par le rôle moteur qu'elle remplit à l'égard de l'intellect et, s'il y a lieu, de l'ensemble des causes d'essence intellectuelle. Seule, l'intelligence est cause directe, et, par elle, et sous sa direction, les divers instruments naturels ou acquis, auxquels il convient, en raison même de leur intellectualité virtuelle, de concourir à la production d'un effet en exprimant activement une forme de vérité et, par conséquent, d'être.

Or, si nous nous reportons à présent à l'explication théologique dont nous avons entrepris la critique, nous remarquons que cette loi essentielle et, pour ainsi dire, transcendantale de la causalité, n'y est point observée. En effet, sur la présentation faite par l'intelligence divine des divers possibles et de leurs assemblages, la volonté fait un choix et décrète la réalisation de telle combinaison, et c'est ce décret qui, par lui-même et sa toute-puissance, suscite la totalité de l'effet. La pensée a donc ici une influence exclusivement directrice : elle propose, elle avertit, elle éclaire, mais elle ne produit pas les choses par sa vertu efficiente propre; cette causalité créatrice est proprement dévolue à la volonté qui fait directement que les créatures soient, en voulant qu'elles soient. C'est donc bien, comme nous le disions, le renversement de l'ordre essentiel qui régit l'exercice de la causalité efficiente : de là, l'impression au moins confuse d'insuffisance qu'il nous semble que chacun doit éprouver devant cette théorie, en tant qu'elle se propose d'élucider, dans la mesure du possible, le mystère de l'acte créateur. Car l'on comprend très bien que le monde a dû sortir du néant par la vertu d'une cause infinie; mais, d'autre part, nous avons tous comme une vague et instinctive intuition de l'impuissance de la volonté en tant que cause efficiente immédiate de la créature, car la volonté n'est pas productrice de forme ni, par conséquent, d'être. C'est donc en vain, semble-t-il, que l'on invoque un décret de la volonté divine pour expliquer l'apparition de la créature : ce décret n'a pas de prise directe sur elle, et il y a, entre l'un et l'autre, une telle disparité, un tel défaut de proportion que la raison doit renoncer à avoir le plus léger soupçon de la manière dont il est possible à Dieu de tirer un être du néant. Nous voici donc amenés à nous séparer sur ce second point, comme sur le premier, de l'interprétation commune, et il nous reste à exposer notre sentiment, tel, d'ailleurs, que les principes jusqu'ici développés permettent déjà de le conjecturer.

REMI HOURCADE.

(*A suivre*)

NOTES ET CRITIQUES

Dom Robert TRILHE, Ord. Cist. *La Constitution « Divino Afflatu » et les nouvelles rubriques du Bréviaire romain*. Paris et Tournai, Casterman, 1911. In-8°, 267-LXXIX.

Un bon juge ès matières liturgiques, Mgr Piacenza, écrivait récemment à l'occasion de ce livre : « *Inter nostri aevi praestantiores rubricistas procul dubio emicat cl. Dom Trilhe.* » Directeur de la *Nouvelle Revue Théologique*, j'aurais mauvaise grâce à contester cette appréciation si flatteuse pour l'un de mes meilleurs et de mes plus fidèles collaborateurs. Depuis bientôt quinze ans, il n'y a guère de décisions de la Sacrée Congrégation des Rites, dont le P. Trilhe n'ait donné le commentaire. Il serait à désirer que ces articles, écrits au jour le jour, fussent réunis en volume. L'ouvrage formerait le complément très utile du tome VI° des *Decreta authentica S. C. Rituum* (1900-1911), que vient de publier l'Imprimerie vaticane; et l'on saurait gré à l'auteur de cette importante contribution au droit actuel, œuvre à la fois de science, d'information et d'exactitude.

Le commentaire des nouvelles *Rubriques du Bréviaire* ne déparerait pas la collection. Il est écrit presque exclusivement du point de vue pratique, mais avec une vraie maîtrise du sujet. On y trouve en tête le texte de la Constitution *Divino Afflatu* et des rubriques générales qui l'accompagnent. L'auteur détermine d'abord le caractère de cette législation, son obligation et son extension. Un chapitre sur les prescriptions temporaires qui, dès 1912, ménageaient la transition, clôt la partie préliminaire. Le P. T. aborde ensuite, dans une série de chapitres, l'étude des rubriques placées au commencement du Psautier. Son exégèse suit le texte pas à pas, titres par titres et articles par articles; elle compare les nouvelles règles aux anciennes, précise leur sens, examine leurs rapports aux principes généraux, résout les difficultés d'application, etc... D'autres chapitres sont consacrés aux rubriques particulières disséminées dans le corps du psautier, à la réforme des tableaux d'occurrence et de concurrence et aux corrections introduites dans le *Missel* et le *Bréviaire* par l'important décret *Ob reductionem*, enfin aux décisions de la Sacrée Congrégation des Rites qui, depuis la promulgation de la nouvelle législation, sont venues l'interpréter. Le texte intégral de ces décisions, jusqu'au 2 octobre 1912, est donné dans un appendice de plus de soixante pages.

On le voit, et comme commentaire et comme recueil, cet ouvrage

rendra les meilleurs services. A notre connaissance, il n'en existe pas jusqu'à ce jour, au moins en France, de plus détaillé, de plus complet et d'une science plus sûre. Il sera surtout bien accueilli des rédacteurs d'*Ordos* qui y trouveront la solution ou les éléments de solution de la plupart de leurs doutes. A cet égard, ils apprécieront tout particulièrement ce qui concerne les questions si épineuses d'occurrence et de concurrence.

Le livre est la reproduction (avec retouches cependant et additions) d'articles parus d'abord dans la *Nouvelle Revue Théologique*. Il se ressent un peu de la hâte de la première composition et l'on désirerait d'ici, de là, une meilleure ordonnance et plus de lucidité, défauts assez légers, et qui sont atténués par une table alphabétique dont l'heureuse disposition facilitera les recherches à travers les multiples détails de l'ouvrage.

JULES BESSON.

J. BOUSQUET. *L'Unité de l'Eglise et le Schisme grec*. Paris, Beauchesne, 1913, in-16, III-404 pages. Prix : 4 francs.

Le regretté vice-recteur de l'Institut Catholique de Paris n'a pu mettre lui-même la dernière main à cet ouvrage. A la demande de Mgr Baudrillart, les Pères Assomptionnistes, en particulier, le P. S. Protin l'ont soigneusement revu. Leur compétence en ces matières est trop connue pour qu'il soit nécessaire de souligner les garanties que cette revision apporte à ce recueil de conférences apologétiques. Ce n'est pas un livre de science, mais d'excellente vulgarisation fort utile à ceux qui, sans vouloir approfondir les questions, désirent en avoir une connaissanec satisfaisante. L'auteur, après avoir exposé « le problème apologétique soulevé par l'existence de l'Eglise grecque », raconte en quatre chapitres les étapes qui ont conduit au schisme définitif, depuis les origines lointaines se rattachant à l'exaltation, inattendue et toute politique dans ses causes, de l'évêque de Constantinople jusqu'à Cérulaire consacrant, l'état de choses créé par les progrès du « mal byzantin ». Le chapitre VI traite des essais d'union. Puis M. Bousquet réfute les accusations portées contre les Papes rendus à tort responsables de la rupture. Deux autres chapitres font connaître l'état actuel des Eglises séparées de rit byzantin. La réunion : sa possibilité, les méthodes qui peuvent la procurer efficacement, forment l'objet du chapitre final.

Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir su exposer avec autant de clarté et d'intérêt des matières aussi délicates. M. Bousquet ne pouvait entrer dans beaucoup de détails; il a su choisir ce qui est caractéristique et ce qui laisse des souvenirs nets. L'ensemble est exact; à retrancher il n'y aurait guère que quelques lignes, pp. 44-45 sur l'évêque de Byzance, à Nicée, où l'auteur a, par inadvertance, oublié que Constantinople n'était point encore fondée et que, dès lors, la question de préséance ne se posait pas. C'est Nicomédie qui était alors la ville impériale et Eusèbe prit bien soin, comme le remarque, avec raison, deux pages plus loin, M. Bousquet, de ne pas le laisser oublier tout ce

temps-là. En revanche on aurait pu accentuer certains traits dont l'effacement pourrait faire reprocher injustement à M. Bousquet d'être plus apologiste qu'historien. Certaines exagérations et des reproches mal fondés ne doivent point dispenser de mettre en lumière les défaillances, les maladresses, les méfaits mêmes, auxquels çà et là M. Bousquet fait une discrète allusion. En ce qui concerne l'état actuel des Eglises, il aurait fallu être moins superficiel par endroits, expliquer davantage cette énigme psychologique déconcertante pour nous, Occidentaux, d'un attachement sincère à la religion de Jésus-Christ, de valeur universelle, et en même temps d'une conception toute nationaliste de la pratique de cette religion, préciser l'attitude théorique et pratique, à l'égard du pontife romain, mettre en relief, non pas seulement les défectuosités très réelles de l'éducation cléricale, mais aussi les efforts, pas toujours heureux, tentés çà et là, pour porter remède à cet état de choses, par exemple, en Bulgarie; ces légères retouches auraient rendu le tableau plus exact, sans le modifier essentiellement. Au dernier chapitre, en ce qui concerne les différences dogmatiques, M. Bousquet paraîtra à plus d'un bien optimiste. Comme il le dit quelque part, il ne faut pas accorder aux épithètes que prodiguent les Orientaux, dans leurs sermons comme dans leurs lettres, une importance exagérée. Il faut voir les principes, et ceux-ci, assurément, ne permettent pas de donner une adhésion aussi ferme à certaines démonstrations plus spécieuses que solides. Il vaut mieux ne pas s'engager dans les impasses.

Les récents événements d'Orient auront sur la situation religieuse, en particulier sur celle du patriarcat de Constantinople, un contrecoup dont Dieu seul peut mesurer les effets. Le livre de M. Bousquet vient à son heure pour aider à mieux les comprendre et, en développant la sympathie pour nos frères séparés, en les faisant mieux connaître, pousser à leur témoigner, au moins par la prière, une charité effective, instrument le plus efficace de l'union.

Ferdinand CAVALLERA.

Armand PRAVIEL. *Le Cantique des Saisons*. Paris, *Edition du Temps Présent*, 222 pages.

En dépit d'une heureuse orientation du goût vers les sujets d'inspiration spirituelle et chrétienne, ce n'est point sans mérite, aujourd'hui, qu'un auteur a la fière pensée de situer son œuvre poétique dans le cadre même de l'année liturgique, pour en faire, comme le dit, avec une expression trouvée, son titre symbolique : *Le Cantique des Saisons*.

Chacun s'en tire à sa manière et suivant ses dispositions d'esprit. M. Armand Praviel, admirateur éloquent de l'admirable liturgie catholique en a surtout rendu, ici, la splendeur extérieure, s'occupant moins de scruter le vaste fonds doctrinal qu'elle recèle et dont elle est surtout la manifestation. Sujet, cependant, qui n'est pas impropre à la poésie, comme peut glorieusement le démontrer l'exemple illustre de Dante. Ce goût de la splendeur plutôt extérieure de la

beauté catholique expliquera l'intérêt très accusé que M. Praviel prend aux légendes. « Fleurs de l'histoire », a-t-on dit. Leur épanouissement est ici coloré du plus somptueux éclat. C'est bien de l'honneur qui leur est fait, beaucoup d'art dépensé à leur gloire. Ainsi, le poète consacre une pièce, d'une forte et prenante beauté à la Pécheresse, la Magdaléenne vieillie, espérant l'éternité, dans la solitude de Provence. Mais se contenterait-on, pour une poésie historique « profane », d'une donnée légendaire quant aux circonstances de lieu, spécialement influentes dans le récit.

Notre admiration ne connaîtra guère ces réserves pour saluer le *Chemin de la Croix*, ce fervent exercice extra-liturgique popularisé par la piété chrétienne et dont les stations convenues s'évoquent, ici, en un relief puissant et coloré, animé d'un vrai souffle de foi. La concision du sonnet y rend l'art plus parfait et la pensée plus énergique.

Art sûr et pensée forte se retrouvent dans plus d'un poème inspiré d'une idée plus intime et plus émouvante. Certaines « œuvres de pénitence », on doit volontiers les appeler ainsi, sont particulièrement senties et élevantes, notamment les *Témoins*, pièce d'un art consommé où le poète a des accents pénétrants pour renier les heures troubles. Mais les erreurs de goût sont possibles en ce genre délicat et le vrai sens du devoir chrétien peut ne se point dégager assez nettement ou sainement, et telle pièce sur le Jeudi saint est ici moins heureuse que d'autres pour ces quelques motifs (1). Le poète est autrement à l'aise dans les grandes fresques où il déploie la splendeur du rôle civilisateur et esthétique du catholicisme : *sainte Cécile d'Alby* en est un magnifique exemple. Enfin, l'épilogue, terminant le volume, écrit avec la plus pure clarté d'art et de pensée, est la meilleure réponse aux rêves, trop rêves, du prologue. C'est là un chant de noblesse et de foi qui donne à l'œuvre entière sa meilleure signification et sa valeur.

Le vers de M. Praviel est d'un bronze doré, ciselé. Parnassien, il cède aux influences verlainiennes, mais cela paraît manquer de naturel. Son admirable fonds classique, enrichi par l'évolution du temps et des écoles, le ramène invinciblement à la souple et claire expression d'une pensée vigoureuse. C'est là qu'il excelle et que nous applaudissons.

Louis THÉRON DE MONTAUGÉ.

Abbé S. CARRÈRE, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, in-12, Paris, Beauchesne, 1912.

Voilà une histoire écrite dans les meilleures conditions que puisse désirer la critique la plus sévère. L'auteur est un contemporain et presque un compatriote de Bernadette. Il a recueilli le récit des faits, de la bouche, soit de Mgr Peyramale, du Dr Dozous, de l'abbé Pomian, soit des parents et amies d'enfance de Bernadette. Il a contrôlé ses sou-

(1) Les deux pièces citées à cette occasion sont représentatives de quelques autres ayant l'une ou l'autre tendance.

venirs personnels en feuilletant minutieusement les *Annales de N.-D. de Lourdes* ainsi que les livres de M. Estrade et du R. P. Cros. Il a évité les notions *a priori* et les digressions oratoires, laissant les leçons morales ou apologétiques se dégager elles-mêmes de l'exposé des faits. Il a donné à son récit la forme la plus simple et la plus impersonnelle qui soit, sans lui enlever pour cela le charme et l'attrait qui lui convient. Avec une probité et un courage dignes d'éloges, il a rectifié les assertions erronées d'Henri Lasserre et même du P. Cros. La gloire de N.-D. de Lourdes n'en est pas amoindrie, la vérité historique s'en trouve augmentée.

Th. CHEMINAT.

J. BESSMER. *Philosophie und Theologie und Modernismus*. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika *Pascendi* des Dekretes *Lamentabili* und des Eides wider den Modernismus. Fribourg, Herder, 1912, XII-612 pages. Prix 7 marks.

Parmi les nombreux ouvrages commentant les documents pontificaux sur le modernisme, celui du P. Bessmer, l'un des plus récents, n'est pas l'un des moins utiles. Après quelques pages où il rappelle brièvement le développement historique de cette erreur, il en dévoile les principes fondamentaux, agnosticisme, immanentisme, évolutionisme. Le reste du livre forme un commentaire continu du décret *Lamentabili* et du serment antimoderniste. L'auteur est très bien informé et a recueilli en abondance les citations justifiant la fidélité de ces interprétations du modernisme. Il leur oppose brièvement la doctrine catholique sur chacun des points contestés. Assurément il est impossible en quelques pages de traiter d'une manière approfondie ces problèmes dont plusieurs sont fort épineux et qui se rapportent un peu à tous les domaines de la philosophie religieuse et de l'histoire des dogmes. Aussi n'est-ce point une réfutation détaillée qu'il faut demander à ce livre, mais des idées exactes et suffisamment complètes. C'est en général ce que l'on peut constater. L'auteur s'attache aux données plus généralement admises, tout en se préoccupant, avec raison, de ne point confondre les opinions librement controversées avec les erreurs condamnées et en sachant distinguer nettement les auteurs catholiques-progressistes de ceux qui ont prêté le flanc aux condamnations portées.

F. C.

R. P. BÖCK, S. J. *Le pain quotidien*, traduction Villien, Paris, Lethielleux, 1912, XII-500 pages.

Avec les excellents matériaux qu'il a recueillis lui-même ou reçus de ce chercheur aussi original qu'infatigable que fut le P. Cros, le P. Böck aurait pu faire une anthologie fort intéressante des textes patristiques et médiévraux en faveur de la communion quotidienne. Il a voulu démontrer une thèse.

Je ne suis pas sûr qu'elle soit accueillie avec entière satisfaction de la part des écrivains qui s'occupent d'exégèse ou de théologie positive. C'est une tâche assez rude de prouver que le *sens premier* de la demande du *Pater* : *Panem nostrum quotidianum* est le pain de la communion quotidienne et que telle est bien la pensée traditionnelle. Nul ne contestera que les Pères et les docteurs aient souvent fait allusion à la communion à propos de ce texte, mais le P. Böck ne me paraît pas réussir à justifier, par des textes, son assertion absolue. Trop souvent les raisonnements *a priori* interviennent pour aider le texte à être significatif ou expliquer certaines omissions inquiétantes dans la série des Pères allégués. Si l'ouvrage s'en allonge d'autant, la valeur démonstrative en est plutôt diminuée. A quoi bon d'ailleurs se donner tant de peine pour une thèse fort contestable. Que ce soit le sens primordial ou non, qu'il soit typique ou littéral, ne suffit-il pas pour nourrir la piété que l'on puisse en faire légitimement usage, et n'est-il pas possible d'utiliser, sans autre souci, les pieuses considérations émises sur ce sujet par les auteurs ecclésiastiques ? La piété ne réclame pas autre chose et la science n'aura point à protester contre les défaillances de méthode toujours regrettables.

F. C.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

LE DÉCRET DU CONCILE DE TRENTE

SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL

(*Suite* [1])

Premier canon.

1. Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, et iustitiam, in qua *creatus fuit*, amisisse, incurrisse *vero* per offensam praevaricationis huiusmodi iram, et indignationem Dei, *ex qua secuta est mors*, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli (Heb. 2, 14), totumque Adam, per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse *nulla etiam animae parte illaesa durante*. A. S.

Le canon réformé en diffère seulement par quatre modifications aux expressions en italiques : *constitutus fuerat, incurrisseque, atque ideo mortem;* les derniers mots *nulla... durante* ont été supprimés. Plusieurs des expressions de ce canon sont empruntées à l'Arausicanum II, 1 :

Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium...

On demanda quelques modifications de forme (Pacheco) afin d'unifier davantage les incises et de tout englober plus facilement sous l'anathème : *incurrisseque, atque ideo mortem* au lieu de *vero* et *secuta est mors*. Aleppo proposait également *remanente* au lieu de *durante*.

Des réclamations beaucoup plus nombreuses s'élevèrent à l'occasion de l'incidente *sanctitatem et iustitiam in qua creatus fuit*. La rédaction adoptée semblait prendre parti dans une controverse vivement discutée entre scolastiques (2), sur le moment

(1) Cf. *Bulletin* 1913, p. 241-58.

(2) Voir sur ce sujet le saint Bonaventure de Quaracchi, t. II, p. 702, *Scholion*.

où Adam avait été élevé à l'état surnaturel. Les thomistes avec Albert le Grand et saint Thomas, qui suivaient Praepositinus, admettaient qu'à l'instant même de sa création, Adam reçut la grâce sanctifiante; Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Saint Bonaventure, Duns Scot et son école soutenaient qu'il y avait eu un intervalle entre la création et l'élévation à l'état surnaturel, où l'homme avait pu se disposer à recevoir ce don gratuit. Enfin, mais c'était là une opinion peu en faveur, quoique pas oubliée à l'époque du Concile, quelques-uns avaient admis, avec Gilles de Rome, que l'homme, avant la chute, n'avait point possédé la grâce sanctifiante. C'est la controverse au sujet des deux premières opinions, plutôt que cette dernière, qui était visée par les remarques des Pères et des théologiens. Pacheco signala le premier l'inconvénient : « *Advertantur propter scholasticos.* » Filhol insista : « Je voudrais voir examiner plus au long tout d'abord par les théologiens, le mot *sanctitatem* puisqu'ils sont en discussion sur la création de nos premiers parents en état de grâce, tout en admettant la création en état de justice originelle. » Fonseca fut encore plus net : « Ils me déplaisent à cause de l'anathème; or il s'agit d'un problème et l'on ne doit point condamner qui opine qu'Adam n'a point été créé avec la grâce. » De la Cruz (Canariensis) appuya ces réflexions. Aussi Pacheco préférait à *sanctitatem* le terme *rectitudinem* qui avait l'avantage en outre d'être scripturaire (*Eccle.* 7, 30 : *Deus fecit hominem rectum*). Un certain nombre de Pères et de théologiens mineurs le suivirent. Pacensis, Fr. de Navarre, augustin, aurait admis les deux; Cortese, évêque de Vaison, proposa *innocentiam;* un théologien mineur *puritatem*, Falcetta (Caprulanus) *originalem iustitiam* seulement. La Cruz défendit *sanctitatem*, employé par saint Paul (*Ephes.* 4, 24); un théologien mineur le retrouvait aussi, à tort, dans l'*Arausicanum*. Bertano fit valoir qu'Adam avait reçu effectivement de Dieu la grâce qui porte le nom de sainteté. Seripandi et Bonucci réclamèrent également le maintien de *sanctitas*. Salazar (Lancianensis) proposait au lieu de *creatus*, pour éviter d'inclure la grâce dans la création, la formule : *quam habuit a principio suae*

creationis. Massarelli n'a pas mentionné dans le procès-verbal mais seulement dans le résumé final la formule acceptée définitivement : cupiunt dici quidam *constitutus fuerat*. Elle se trouvait déjà dans une ébauche du canon, conservée parmi les papiers de Cervino et écrite par son secrétaire (1). Des théologiens mineurs suggéraient *positus*. Le texte définitif assurait toute liberté aux deux principales opinions défendues dans l'Ecole. Quant à la troisième, les commentateurs contemporains du Concile ne sont pas également affirmatifs. Payva, dans sa réponse à Martin Chemnitz, déclare nettement que le Concile n'a point tenu compte de cette opinion et l'a repoussée (2). Vega est plus réservé : Le Concile n'a point défini qu'Adam possédât la grâce avant la chute, mais l'ensemble suppose cette interprétation de préférence (canons 1 et 2 de cette session) (3). Quoi qu'il en soit, il est intéressant de rapprocher le texte adopté de celui que les papiers de Cervin ont conservé, avec des variantes; les omissions et les modifications sont instructives :

Si quis primum hominum Adam cum esu [arboris sibi interdictae fructus] [vetiti fructus] mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim rectitudinem et felicitatem, gratiam ac iustitiam (in quibus erat a Deo constitutus) amisisse [non confitetur, aut non] incurrisse [vero] per offensam huiusmodi praevaricationis iram et indignationem Dei, utramque mortem voce Dei praenuntiatam ac constitutam, inimicitiam Dei, propriae carnis et omnis creaturae, totumque Adam... [Fin identique].

Une autre modification notable est la suppression de la dernière incise *nulla etiam animae parte illaesa durante*. Au dire de Massarelli, résumant les votes, beaucoup demandèrent cette suppression. Le procès-verbal ne cite expressément que dei No-

(1) Ehses, CT, V, p. 198 avec la note 6.

(2) Nulla quorumdam scholasticorum habita ratione, in iustitia eos et sanctitate constitutos fuisse confirmavit. *Defensio fidei catholicae*, Lisbonne, 1578, p. 303, recto. Plus haut il avait adouci l'expression : eorum mihi videtur opinionem refellere qui gratiam et iustitiam originalem ita separant ut quibus maximum iustitiae splendorem tribuant, gratiae admiranda ornamenta denegent.

(3) *De Iustificatione*, l. VII, c. 3, Cologne 1572, p. 134 B. Cf. XII, 6, p. 440, A.

bili O. P., dont on a d'ailleurs le vote écrit. Il réclama contre ces expressions et demanda qu'il fût spécifié que nous naissons fils de colère, non point par nature, mais par suite du péché. Beaucoup, en effet, soutiennent que la nature n'a point été endommagée, comme pour les anges qui ont gardé intégralement leurs facultés naturelles et que le péché originel n'est pas un vice de nature. Il faudrait donc expliquer que l'adultération de l'âme se produit non pas dans sa nature et sa substance, mais dans son opération dont le désordre constitue le péché. C'est en ce sens seulement que l'on peut parler de changement dans le corps ou l'âme d'Adam (1). Même avis de la part des théologiens mineurs, les uns voulaient suppression complète, les autres indication expresse qu'il s'agissait seulement des opérations.

D'autres modifications proposées ne furent pas admises; il est facile d'en saisir la raison : elles portaient sur des expressions scripturaires ou consacrées par des conciles antérieurs. Falcetta (Caprulanus) craignait qu'en parlant de la colère de Dieu, on ne soulevât la question *an in Deo sit ira*, il fallait employer des expressions plus adaptées : *originali iustitia caruisse ex qua carentia secuta est mors;* Roverella (Asculanus) protestait contre le *qui mortis habet imperium* dit du démon, c'était aller contre la déclaration divine : *Ego occidam et ego vivere faciam* (*Deut.* 32-39). Il oubliait que c'était une citation de l'Epître aux Hébreux. Certains théologiens demandaient que l'on substituât : *quod factus sit peior* ou une expression analogue à l'incise : *in deterius commutatum*. Elle était du Concile d'Orange.

Ainsi modifié par deux changements de forme et deux autres concernant la doctrine, le canon réformé établissait les conséquences de la faute d'Adam pour lui-même : perte de la sainteté et de la justice, colère de Dieu encourue et, à la suite, mort et captivité diabolique, déchéance totale pour l'âme et pour le corps.

(1) Ehses, CT, V, p. 205, l. 19-24. Les premiers mots *dona superaddita naturae creatae a Deo divinitus* me paraissent être une addition qu'il proposait à l'énumération *sanctitatem et iustitiam amisisse*.

Deuxième canon.

Si quis *soli* Adae praevaricationem suam, *non et* eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, *non nobis, sed sibi soli* eum perdidisse, *inquinatoque illo* per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum SECUNDUM COMMUNEM LEGEM transfudisse non autem et peccatum *cui pro poena debetur utraque mors, corporis videlicet et animae*, anathema sit, cum contradicat apostolo dicenti : Per unum — in quo omnes peccaverunt.

Si quis Adae praevaricationem *sibi soli et non* eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, *sibi soli et non nobis etiam* eum perdidisse; *aut inquinatum illum* per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, *quod mors est animae*, anathema sit, cum contradicat Apostolo dicenti : Per unum — in quo omnes peccaverunt.

Cf. *Arausicanum II*, c. 2 : Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est non autem et peccatum quod mors est animae, per unum hominum in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti : *Per unum — pecaverunt.*

On voit que le texte du canon primitif suivait d'assez près celui de l'*Arausicanum*. Plusieurs changements de pure forme furent proposés, pas tous accueillis. On admit *sibi soli et non* au lieu du texte de l'*Arausicanum*, sans doute comme plus coulant; on laissa *propagini* que Seripandi voulait remplacer par *posteritati;* on ne répéta point *Adae* après *praevaricationi* comme le désirait un théologien mineur, peut-être par peur de l'amphibologie; on accepta *sibi soli et non nobis* au lieu de *non nobis sed sibi soli*. Pacheco obtint la suppression d'un ablatif absolu assez incorrect (damnato illo). Le texte tel que le publie Ehses, après Theiner, porte déjà l'accusatif; mais il est évident que Pacheco n'aurait point fait sa remarque si l'ablatif, que l'on retrouve d'ailleurs dans le schéma de Cervino, n'avait pas été aussi conservé sur le décret proposé à la discussion. On demanda le rétablissement de l'*Arausicanum : quod mors est animae* au lieu de *cui pro poena debetur utraque mors*. Le procès-verbal ne donne pas de renseignement précis sur ce point, mais Massarelli l'indique dans son résumé des votes ; *multi petierunt dici*. Seri-

pandi avait proposé une autre leçon assez obscure : ... *debetur mors corporis et peccati*. Des théologiens voulaient que l'on mît *aeterna mors*, comme le Concile de Florence, ou encore que l'on ajoutât *vere et proprie* avant *peccatum*. Quant à la citation de saint Paul (Rom. 5, 12), quelques théologiens, oubliant sans doute que l'on tenait à conserver le plus possible les formules consacrées par les Conciles antérieurs, désiraient qu'on en fît l'objet d'un anathème spécial sous cette forme : *Quiconque nie que saint Paul parle du péché originel dans le cinquième chapitre de l'Epître aux Romains, qu'il soit anathème* (1). Il aurait été spécialement dirigé contre Erasme, signalé au n° 3 de la liste des hérésies comme ayant suivi sur ce point l'opinion des Pélagiens (2).

Ce n'étaient là que remarques ou modifications accessoires auprès de celles dont fut l'objet l'expression *secundum communem legem* qui mit aux prises défenseurs et adversaires de l'Immaculée-Conception. Celui qui avait le premier soulevé la question se devait de protester aussi le premier contre ces mots ambigus : Pacheco ne demandait pas une décision ferme, bien que l'Immaculée-Conception fût approuvée par l'Eglise romaine, célébrée dans toute l'Eglise et professée par toutes les universités; du moins ne fallait-il pas la réprouver. Il désirait qu'à ces mots fissent place à ceux-ci : *nisi Deus alicui ex privilegio dederit, prout in beata Virgine*. Dix-sept évêques se rangèrent expressément à son avis. L'un d'eux, Fonseca, motivait son attitude par

(1) Il y a évidemment un lapsus, qui se comprend aisément, dans le texte de Massarelli, un *non* à retrancher : *Quicumque negat Paulum in V cap. ad Romanos non loqui de p. o. A. S.*

(2) Tertius est Pelagianorum, quem etiam secutus est Erasmus, Paulum ad Rom. 5, huius peccati originalis nullam prorsus facere mentionem. Le jugement de la Faculté de théologie de Paris, à la date du 17 décembre 1527, avait déjà censuré cette proposition d'Erasme. Elle est tirée de la Paraphrase de l'Epître aux Romains. En voici le texte complet : « Proinde quemadmodum per unum Adam, qui primus praetergressus est Dei praeceptum, peccatum irrepsit in mundum, peccatum autem mortem comitem secum traxit, quandoquidem peccatum animae venenum est, atque ita factum est, ut malum a principe generis humani ortum in universam posteritatem dimanaret dum nemo non imitatur primi parentis exemplum. » (Opera omnia, t. VII, Leyde, 1706, col. 793. Cf. d'Argentré, II, 68, B.).

l'autorité de saint Thomas qui sur la fin de ses jours, commentant le *Magnificat*, s'était montré favorable à l'Immaculée-Conception. Onze autres évêques manifestèrent également leur désir de voir formuler une exception claire en faveur de Marie. Filhol, d'Aix, en appelait sur ce sujet au témoignage des Décrétales refusant à Marie la concupiscibilité et proposait une formule analogue à celle de Pacheco : *nisi persona quaedam fuerit praeservata;* Aleppo, de Sassari : *A qua lege pie creditur Beatam Virginem exceptam;* Saraceni de Matera, auquel l'un des partisans de Pacheco donna aussi son assentiment, demanda que l'on adoptât les paroles de saint Augustin sur la Vierge et l'exception qui est de règle pour elle quand il s'agit du péché. Un des rares Dominicains favorables à l'Immaculée-Conception, Balthazar de Heredia (Bossanensis), tout en approuvant Pacheco, souhaitait que la question fût traitée avec moins de parcimonie et plus de maturité. L'on devait déclarer que l'opinion contraire n'était ni impie ni hérétique. Seripandi O. S. A. comme Musso (Bitunt[illegible]nus) O. M. en appelait aussi au témoignage des universités pour défendre l'honneur de Marie. Rome était également favorable, disait ce dernier. Toutefois il estimait avec un certain nombre de Pères, qu'il fallait garder l'expression *secundum communem legem*. Dans ce maintien du *statu quo* intervenaient des raisons assez différentes. Sanfelice (Cavensis) approuvait l'expression parce que parler de loi commune c'est indiquer l'exception et indirectement confirmer le privilège de Marie; Musso, parce que, tout en constatant qu'en fait l'opinion catholique était nettement favorable à l'Immaculée-Conception, il valait mieux que le Concile ne portât préjudice à aucun des deux partis. Ainsi opinaient, sans déclarer leur opinion sur le fond de la question, l'évêque de Calahorra et le dominicain dei Nobili. Deux autres, les évêques de Fano et de Bertinoro, demandaient qu'on s'en tînt aux décrets de Sixte IV. Sinon, disait Bertano (Fanensis), il fallait ne décider qu'après une discussion très ample. A Fonseca qui avait invoqué saint Thomas, il répondait que saint Thomas était un tout jeune homme (*puer*, Fonseca avait dit *senex*) quand il avait commenté le *Magnificat;* dans le com-

mentaire sur le Cantique, de la fin de sa vie, il est contraire à l'Immaculée-Conception. Lippomani de Vérone et Pate, de Winchester, suivirent Bertano. D'autres, parmi lesquels deux dominicains, voulaient que l'on passât la question sous silence. Ici encore un évêque, Florimanzio (Aquinatensis), se réclama de saint Thomas, pour nier, semble-t-il, le privilège (1). Severoli résume fort bien l'ensemble de la discussion. La majorité était nettement avec Pacheco, mais il y avait à compter avec l'opposition des dominicains et de quelques autres. Ceux-ci demandaient une discussion détaillée avant toute décision; ils ajoutaient que qualifier de pieuse l'opinion favorable à l'Immaculée-Conception, c'était proclamer impie l'opinion contraire. Il fallait donc adopter une expression qui laissât intacte la position des deux partis.

Cependant la majorité avait trop nettement exprimé son opinion de voir accentuer l'exception en faveur de Marie pour que l'on s'en tînt simplement à *secundum communem legem*. Aussi en levant la séance, le premier président del Monte conclut-il qu'il était d'avis d'ajouter quelques mots formulant nettement l'exception, pour Marie, de la loi commune. Les mots si âprement discutés disparurent donc du canon réformé et firent place à la phrase finale du décret : *Declarat*. Elle sera examinée plus loin. Les théologiens avaient exprimé le mêmes réserves en faveur de Marie.

Troisième Canon.

Si quis *morbum huius originalis peccati*, quod unum est et *in nobis propagatione* non imitatione *diffusum residet* unicuique proprium, vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit *auferri* quam per meritum unius D. N. Jesu Christi, qui *Deo nos in sanguine suo reconciliavit* factus nobis iustitia,

Si quis *hoc Adae peccatum* quod *origine* unum est et propagatione, non imitatione *transfusum omnibus inest* unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit *tolli* quam per meritum unius *mediatoris* Domini N. Jesu Christi, qui *nos Deo reconciliavit in sanguine* suo, factus no-

(1) De conceptione est cum divo Thoma; non videtur igitur de ea facienda mentio et si est facienda nulla pars reprobetur. Ehses, CT, V, p. 202, l 38-39.

sanctificatio et redemptio (1 Cor. 1.30), aut negat ipsum meritum *nobis* per *fidem* et baptismi sacramentum applicari, anathema sit. *Huic enim omnes prophetae testimoniam perhibent remissionem peccatorum accipere per nomen eius, omnes qui credunt in eum, neque* aliud nomen est sub coelo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. Unde illa vox. Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit *peccatum* mundi Et illa : quicumque baptizati estis, Christum induistis.

bis iustitia, sanctificatio et redemptio, aut negat ipsum *Jesu Christi* meritum per baptismi sacramentum, *in forma ecclesiae rite collatum tam adultis quam parvulis* applicari, anathema sit *quia non* est aliud nomen sub coelo datum hominibus, a quo oporteat nos salvos fieri. Unde illa vox : ecce agnus Dei ecce qui tollit *peccata* mundi. Et illa. Quicumque baptizati estis, Christum induistis.

Le texte de ce canon, riche en affirmations diverses, a été des plus discutés. Presque chaque mot suggéra quelque remarque. Fesulanus et Vasionensis étaient choqués de *morbum;* ce dernier proposait *vitium;* Pacheco demandait la suppression de *quod unum est.*

Nous ne savons qui proposa la formule : *Si quis hoc Adae peccatum quod origine unum est,* adoptée définitivement. Massarelli la signale déjà dans le résumé des votes comme réclamée par plusieurs Pères ainsi que la substitution de *inest* à *residet* et de *tolli* à *auferri*. *Nobis* céda la place à *omnibus* pour donner satisfaction à Gilles Falcetta (Caprulanus). *Nobis* semblait indiquer les baptisés. La formule *propagatione, non imitatione* souleva quelques objections à cause de l'expression de saint Thomas, qui, remarquait l'évêque de Vaison, dit *non imitatione sola sed propagatione;* Salazar, Pelargus O. P., quelques théologiens demandaient l'addition de *sola* ou *solum* ou *tantum*. Les correcteurs n'en tinrent pas compte. A propos de *proprium*, dei Nobili O. P. voulait ajouter une assez longue explication : *non proprium voluntate aut voluntate accersita sed contagione et vitio propaginis a parentibus contracta et tanquam inhaerente in carne uniuscuiusque*. C'était entrer dans la question de l'essence du péché originel, formellement exclue dès le début. Nobili le faisait de propos délibéré, car, au début de son vote, il avait déclaré qu'il souhaiterait voir, comme dans les anciens conciles, discuter d'abord les points douteux et les difficultés, pour faire

resplendir par leur solution la vérité. Plus loin il ajoutait : « Ce que l'on dit serait plus clair si l'on expliquait d'abord en quoi consiste la véritable nature propre du péché. Sinon nous travaillons en vain. » Ses efforts furent inutiles. De même ceux des théologiens demandant l'adjonction de *solas* à *vires. Mediatoris*, proposé par un Père, fut agréé. Sanfelice, oubliant qu'il s'agissait d'un texte de saint Paul, voulait qu'on écrivit selon l'ordre logique : *redemptio iustitia et sanctificatio.*

Le mot *fidem* déplaisait à Cauci, archevêque de Corcyre et à celui d'Armagh : les enfants ne l'ont pas. Celui-ci demandait que l'on expliquât comment pour eux la foi est infuse. Piccolomini (Pientinus), partageait leur manière de voir. Roverella y voyait surtout l'inconvénient de paraître favoriser les hérétiques niant la nécessité des œuvres; chez les théologiens mineurs on parla de même et on signala Mélanchton. Il fallait au moins ajouter *vivam*. Pelargus proposait *per fidei sacramentum*, un théologien : *per Iesu Christi gratiam quae in baptismo confertur;* d'autres : *per baptismi sacramentum* seulement ou *per fidem propriam vel alienam*. Enfin, on avertissait de prendre garde de ne pas condamner indirectement les saints Pères en maintenant ce mot à côté de celui de baptême. Le décret réformé ne le contient plus. Dei Nobili ajoutait à la mention du baptême, l'incise *ut instrumento divinae virtutis*, contre ceux qui niaient que le matériel puisse avoir action sur le spirituel et produire un effet spirituel. Un autre Père, dont le nom n'est pas indiqué, suggéra d'ajouter cette autre mention qui fut agréée : *in forma ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis*. Cela semble toutefois être un résumé des *desiderata* exprimés par l'archevêque d'Aix, dont il sera question au canon suivant. Les textes furent notablement abrégés, on demanda la suppression de celui sur les prophètes; Asculanus voulait aussi celle de l'*Ecce agnus Dei*, le texte comportant *peccata* et non *peccatum;* un théologien proposa de se contenter du dernier. Le précédent fut en définitive maintenu, mais on rétablit *peccata*. Le texte sur les prophètes disparut du décret réformé.

Celui-ci affirmant l'unité d'origine du péché et sa transmis-

sion par voie de propagation, comme appartenant en propre à chacun, définissait que le seul remède à ce péché était le mérite du Christ, mérite appliqué par le sacrement de baptême.

Canon IV (et V).

4. Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, *etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti*, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro *necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam*, unde *fit* consequens, ut in eis forma Baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera, sed falsa intelligatur; A. S.. Quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus : Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt (Ro. 5-12) : nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei *ex traditione Apostolorum* etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Hanc fidei et sanctorum normam imitando haec sancta synodus fatetur *ac declarat, in* baptismate per Jesu Christi gratiam quam confert *et continet* non modo remitti reatum originalis peccati, sed totum id *auferri*, quod veram et propriam peccati rationem habet, *auferri scilicet*, non radi neque tantum non imputari. In *illis* enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per

Cf. Milev. (Carthag.) c. 2 :

Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro *expietur*, unde *sit* consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur. A. S. : Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus : Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt : nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei, etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt.

5. *Si quis* per Jesu Christi *Domini nostri* gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non *tolli* totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet : sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, *A. S. :* in *renatis* enim nihil odit Deus : quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per Baptisma in mortem, *qui non secundum carnem ambulant*, sed

baptisma in mortem, sed veteri *exuto* homine, et novo qui secundum Deum creatus est *induto*, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, *naturae infirmitatem ac morbum, non solum apostolicis scripturis, sed ipsa experientia docta* pariter fatetur et sentit, quae *tamen* nocere non consentientibus non *valeat. Has peccati reliquias quas B. Paulus* aliquando peccatum *vocat* ecclesiam catholicam numquam intellexisse quod vere *peccata sint* sed quia ex peccato *sunt* et ad peccatum *inclinant. Nam non sic permanent in membris eorum qui renati sunt, tamquam non sit eis facta plena remissio, ubi plena fit omnium peccatorum remissio, omnibus inimicitiis interfectis quibus separabamur a Deo; sed manent in vetustate carnis tanquam superata et perempta, si non illicito consensu reviviscant et in regnum proprium revocentur. Ad hanc dicendi rationem non improbat, quod in scholis compendio dici solet, manere in baptizatis originalis peccati materiale, formali sublato.*

veterem hominem *exuentes et* novum, qui secundum Deum creatus est, *induentes* : innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, *haec sancta Synodus* fatetur, et sentit : quae *cum ad agonem relicta sit*, nocere non consentientibus, *sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus*, non *valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam* aliquando *Apostolus* peccatum *appellat, Sancta Synodus declarat* Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse *peccatum appellari*, quod vere *et proprie in renatis peccatum sit;* sed quia ex peccato *est* et ad peccatum *inclinat. Si quis autem contrarium senserit, A. S.*

Le canon quatrième était extrêmement long. On y discernait aisément deux parties, l'une sur le péché originel chez les enfants, l'autre sur l'état du baptisé par rapport à ce péché. Les Pères comme les théologiens demandèrent que la première partie formât un canon à part. Du reste, aucune modification n'y fut apportée. Elle devint le canon quatrième définitif qui n'était substantiellement que le canon 2 du Concile de Milève-Carthage avec trois précisions et l'addition d'un texte de saint Jean. On y affirmait l'obligation absolument universelle du baptême pour les enfants, — même nés de parents chrétiens, c'était la première précision; — obligation motivée par la participation à la

faute d'Adam et la purification nécessaire, — en vue de la vie éternelle, deuxième précision; — on justifiait par là cette coutume, — provenant de la tradition des Apôtres, troisième précision, — en vertu de laquelle les petits enfants qui n'ont point de péché personnel reçoivent le baptême, conformément au texte du Sauveur sur la nécessité de la régénération par l'eau et l'Esprit-Saint.

La seconde partie du canon 4 primitif fut l'objet d'un grand nombre d'amendements qui ne reçurent satisfaction que très partiellement, assez cependant pour modifier notablement le texte proposé aux délibérations. L'on comprend d'ailleurs que l'on se soit refusé à aller plus loin. Le plus souvent, comme on va le voir, il s'agissait encore d'entrer dans le domaine des discussions entre théologiens, expressément exclu de prime abord, ou d'empiéter sur les matières réservées aux délibérations ultérieures, justification, sacrements, etc. L'archevêque d'Aix, Filhol, développa tout un programme (1).

L'archevêque de Sassari et deux autres Pères demandèrent que l'on parlât du baptême des adultes; un théologien qu'on expliquât qu'il confère la grâce. Certain voulait que, pour les enfants, on renouvelât l'anathème porté par Benoît XII, probablement à propos des enfants morts aussitôt après le baptême. Un théologien demanda également qu'il fut question de ceux qui meurent sans baptême et de leur seul châtiment qui est la privation

(1) Ses *desiderata* étaient nombreux. Il aurait fallu apprécier la doctrine affirmant que les enfants naissent avec le péché originel, mais qu'il ne leur est point imputé, que les enfants au baptême reçoivent rémission de la peine, mais non collation de la grâce : le texte du Décret mentionne l'opinion sans rien définir; — répondre aux objections de ceux qui prétendent que l'iniquité de l'un est attribuée à l'autre, en montrant que l'imputation du péché d'Adam à sa postérité n'est point injuste, de ceux qui nient que ce péché soit volontaire : il l'est par une volonté étrangère et d'ailleurs le volontaire est multiple. Il faudrait renouveler la constitution d'Innocent III contre les Vaudois, au sujet de ceux qui nient la nécessité du baptême pour les enfants, puisqu'ils ne peuvent ni croire, ni comprendre, ni consentir; affirmer la validité du baptême conféré par les hérétiques, les excommuniés, les dégradés s'ils ont l'intention de faire ce que fait l'Eglise et si ce qui est nécessaire est observé; en ce cas, il n'y a pas lieu à rebaptisation; résoudre le problème posé par Adrien (le futur pape Adrien VI) sur le cas de volonté fictive.

de la vision béatifique, selon l'enseignement d'Innocent III (1). Falcetta se plaignit que l'on parût viser les enfants même des infidèles, alors que les textes canoniques se référaient aux enfants des seuls baptisés, les autres ne pouvant ni ne devant l'être. Aleppo désirait voir expliquer comment les enfants sont baptisés dans la foi des parents ou la foi de l'Eglise. La manière dont saint Augustin montre comment les enfants encourent le délit fut exposée par dei Nobili.

Quant aux corrections de détail, Filhol souhaitait que la collation de la grâce fût expliquée comme s'étendant aussi aux enfants : le contexte, faisant allusion aux péchés autres que l'originel, semblait ne viser que les adultes. L'évêque de Vaison l'appuya, en proposant d'écrire *veraciter baptizantur adulti et pueri*. Les expressions *confert et continet* provoquèrent des réclamations : l'évêque de Bertinoro voulait une précision à *gratia : informante et inhaerente cum virtutibus;* celui d'Asculum voulait également que l'on parlât des vertus avec la Clementina 1ª. Fonseca supprimait *continet* comme inexact; Sanfelice parce que c'était à traiter à propos des sacrements; un théologien demandait également la suppression, mais un autre, trop perspicace, le découvrait dans le canon 22 du concile d'Orange, et, avec plus de raison, dans le *Florentinum* (*Pro Armenis*).

La question centrale était celle de l'effet du baptême. Que supprimait ce sacrement? Roverella voulait que l'on mentionnât explicitement la suppression de la peine pour les adultes comme pour les enfants; Sanfelice, celle des péchés autres que celui d'origine. Dei Nobili préférait *tolli* à *auferri* comme réprouvant plus énergiquement l'erreur; Martelli, parce que l'Evangile a *tolli*. Il craignait d'ailleurs que la répétition *auferri scilicet* n'eût pour effet d'obscurcir la vérité. Filhol demandait une rédaction plus brève pour écarter même les mots des hérétiques : *totum*

(1) Ce théologien est probablement Catharin. Il affirme avoir fait une demande semblable contre les prédicateurs qui, pour se faire valoir, abusaient du tableau des supplices auxquels étaient condamnés ceux qui meurent en cet état. *De natura peccati originalis*, p. 51 v, cité par Schnitzer, *Ambrosius Catharinus Politus*, p. 144, note 2.

auferri et non solum non imputari. Fonseca trouvait cette mention superflue et même contradictoire avec ce qui était dit plus bas sur les restes du péché. Bertano défendit le texte et nia que la concupiscence fût réellement un péché : *peccatum tolli* paraissait à Salazar une heureuse simplification. Seripandi et Bonucci proposaient *auferri totam peccati rationem*. Il suffisait, disait ce dernier, de parler du *reatus*. Insister était superflu. Plusieurs Pères souhaitaient donc que l'incise *auferri non radi* fut supprimée ou modifiée; c'était aussi l'avis de plusieurs théologiens. D'autres proposaient *in baptismo tolli quod veram peccati rationem habet* ou *peccata non solum raduntur sed tolluntur*. L'un d'eux voulait qu'on fût plus explicite sur la suppression de la coulpe. Dans le décret réformé la phrase fut totalement modifiée. C'était un nouveau canon, accompagné de son anathème. *Continet* avait disparu et la phrase *tolli... non imputari* était simplifiée.

La phrase suivante donna occasion aux divers systèmes, en particulier aux partisans de l'augustinisme strict, de se manifester. Seripandi trouvait à redire à *nihil odit Deus*, parce que le péché était haïssable à Dieu; la concupiscence, source du péché, l'état aussi; certains théologiens opinèrent de même. Falcetta fit remarquer que l'assertion du décret n'était vraie que si les enfants mouraient avant l'âge de raison, car ils devaient, non seulement s'abstenir du mal, mais faire le bien, comme le prouvaient des textes canoniques nombreux; aussi demandait-il pour l'expression *nihil damnationis* un correctif indiquant qu'il s'agissait seulement de ceux qui persévèrent dans l'innocence. Il proposait *qui non secundum carnem ambulant sed secundum spiritum*, inséré partiellement dans le décret réformé. *Veteri exuto homine* ne plaisait pas à un théologien, car on ne dépouille pas le vieil homme tout entier. La rédaction définitive remplaça ce participe absolu par le participe présent, tout en laissant le passé *effecti sunt*. Le Purgatoire semblait faire obstacle à ce que l'on écrivît simplement *nihil...remoretur* (un théologien). Cependant le concile de Florence avait employé ce terme. Cette affirmation dirigée contre Luther fut maintenue.

La question de la concupiscence était épineuse. Luther n'était point seul à considérer. *Infirmitas, inbecillitas*, pour la désigner, semblait acceptable à Martelli, *morbus*, au contraire, malgré l'autorité de quelques Pères anciens, lui paraissait à proscrire, sauf le cas de nécessité, sans doute parce qu'il était trop fort. Un autre trouvait qu'il suffisait de dire *concupiscentiam* ou *formitem*. Dei Nobili, au contraire, ajoutait *virium deordinationem* pour bien marquer que saint Augustin n'avait pas en vue seulement la concupiscence charnelle, comme quelques-uns le soutenaient; il aurait même volontiers signalé aussi la privation de la justice originelle selon l'opinion de *multi pii et catholici*. Aleppo, appuyé par l'archevêque d'Armagh, demanda que l'on fît remarquer la raison d'être de la concupiscence *ad exercitium*. Sur ses relations avec le péché on insista beaucoup. L'évêque des Canaries distinguait : la concupiscence n'est pas un péché, mais le consentement à la concupiscence. Tout consentement n'est point faute mortelle, remarquèrent Pacheco, Sanfelice et Cortese, celui-ci spécifiait par *animae* le *nocere non valent*. Dans le même ordre d'idées, Salazar suggérait d'ajouter *morose* à *non consentientibus*. Musso et Giacomelli réclamèrent le maintien du texte primitif. Bertano rappela, à ce propos, qu'il s'agissait seulement du *plenus consensus* car les pensées *non morosae* n'étaient point nocives. Quelques théologiens réclamèrent aussi l'adjonction de *lethaliter*. Aleppo soulignait une seconde fois le rôle bienfaisant de la concupiscence en marquant qu'elle contribuait *ad proventum*. C'est ce que Massarelli exprimait dans son résumé en ces termes : *addatur : immo viriliter repugnantibus prodest*. Le décret réformé supprima *naturae infirmitatem et morbum* ainsi que l'appel à l'expérience personnelle, il retint les additions proposées par Aleppo. Tous les théologiens avaient été d'avis que la concupiscence n'était pas nuisible, s'il n'y avait pas consentement.

Le texte primitif portait ensuite *has peccati reliquias*. Martelli fit remarquer la contradiction. Le reste est de même nature que le tout dont il a fait partie; la concupiscence serait donc un vrai péché, qui, par suite, ne disparaîtrait pas tout entier. Il fallait

donc écrire plutôt *pronitas, incitamentum* pour rappeler que ces aiguillons du péché, en dehors d'un acte de notre volonté, ne constituent, par eux-mêmes, aucune faute. On proposa d'autres formules : *has malignissimas passiones* (Vasionensis) d'après saint Augustin ou simplement *hanc concupiscentiam*, à quoi s'arrêta le décret réformé. Dei Nobili voulait y ajouter une explication de saint Augustin. La concupiscence reste pour être l'instrument du démon et soumettre l'homme au joug du péché. Pacheco énonça une précision adoptée dans le texte définitif : *numquam intellexisse peccatum appellari*. On fut d'accord chez les théologiens pour rejeter l'opinion que la concupiscence ne pouvait être appelée péché; saint Paul appelle péché avec les effets et l'inclination au péché, la répugnance à la loi de Dieu. Cet article et celui sur le consentement à la concupiscence étaient sans doute les deux points qui avaient plus particulièrement motivé la réunion extraordinaire des théologiens.

Le décret se terminait par deux phrases qui furent presque universellement rejetées. La première était une citation de saint Augustin (1). Seripandi avec l'évêque de Belcastro et celui d'Aquin, — qui s'en était particulièrement occupé, lors de la rédaction du décret, — l'approuvaient mais, dit Massarelli, *omnes fere censuerunt ut deleretur;* de même chez les théologiens. Nous connaissons nommément plus d'une quinzaine de ces évêques. Martelli critiqua ce texte en détail. C'était une explication qui ne paraissait pas nécessaire; une fausse ponctuation pouvait en altérer le sens dangereusement; la dernière allégation *manent in vetustate carnis* était en contradiction avec l'affirmation de la rénovation intégrale de l'homme; *tanquam* était amphibologique. Quant à la réviviscence : expliquée du péché originel elle était incompréhensible; pour les péchés actuels, ils n'étaient pas en question.

La seconde phrase donnait un laisser-passer à la terminologie scolastique sur le matériel et le formel du péché originel. Elle

(1) Nam non sic permanent — revocentur : Aug. *De Peccatorum meritis*, II, 28, PL 44, 178.

eut encore moins de succès que la précédente, aussi bien chez les Pères que chez les théologiens : *omnes fere petierunt deleri*, écrit Massarelli pour les premiers, *non placent, deleri commode possunt*, disent les seconds. Deux votes furent particulièrement motivés. Ils montrent bien qu'on tenait à marquer les distances et à faire la différence entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée, même quand elle est représentée par les théologiens les plus illustres. Dei Nobili disait : « Je ne mettrais pas ce *matériel* et ce *formel* des scolastiques; nos anciens pères n'ont jamais usé de ces termes et ce serait fournir une occasion aux ergoteurs. » Martelli fut encore plus vif : « Ce qu'on ajoute, en faveur des scolastiques, n'est point nécessaire. C'est plutôt à eux à adapter à notre manière de voir, c'est-à-dire à l'esprit et à la pensée de l'Eglise catholique, leurs affirmations plutôt qu'à nous d'exprimer les nôtres conformément aux leurs, si subtilement inventées et imaginées qu'elles soient. » Sanfelice semble avoir été le seul à en prendre la défense.

III

DERNIÈRES DISCUSSIONS. — SESSION SOLENNELLE.

La mise au point du décret à réformer demanda beaucoup de peine. On y travailla encore après la réunion des théologiens, sous la direction du cardinal de Sainte-Croix. Le neuf juin, Massarelli écrivait dans son diaire à ce sujet : *Valde multumque hac die laboravi*. Le 11, il faisait part à Bertano des corrections adoptées. La Pentecôte imposa deux jours de répit (1). Comme le jour fixé par la session solennelle était proche, il n'y avait pas de temps à perdre si l'on voulait être prêt. Aussi dès le lundi, malgré la fête, y eut-il réunion conciliaire pour examiner le décret réformé. L'on n'avait point eu le temps d'en rédiger une copie pour chaque Père. Sur l'ordre du président, Massarelli lut simplement les passages à modifier, parallèlement avec les textes

(1) Le 13, au matin, le jour même de la fête, on eut la surprise de voir un blanc manteau de neige s'étendre des hauteurs environnantes jusqu'à deux milles dans la campagne.

nouveaux (1). On les retrouvera facilement, en relisant plus haut dans le texte les expressions mises en italique. Il faut y ajouter la phrase finale qui avait pour objet de donner satisfaction à la majorité, en ce qui concernait l'Immaculée-Conception. Elle attestait solennellement que le Concile n'avait point l'intention de comprendre Marie dans le décret du péché originel. Toutefois on ménageait aussi le parti opposé, en affirmant qu'on entendait seulement se conformer aux Constitutions du pape Sixte IV. Severoli (2) a seul conservé le texte primitif qui, au cours de la séance, fut partiellement modifié :

Declarat *autem* Sancta Synodus non esse suae intentionis, in decreto *huiusmodi*, ubi de peccato originali *loquitur* comprehendere beatam et immaculatam virginem Mariam *matrem Iesu Christi, de qua re nihil ad praesens declarare intendit praeter* id quod a felicis recordationis Sixto quarto *decretum fuit.*

Declarat *tamen haec ipsa* Sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere, in *hoc* decreto, ubi de peccato originali *agitur*, beatam et immaculatam Virginem Mariam, *Dei genitricem; sed observandas esse constitutiones* felicis recordationis Sixti Papae IV *sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.*

Le troisième légat, Pole, jusqu'alors n'était guère intervenu dans la discussion. Il fit un assez long discours, sorte de vue d'ensemble sur la matière traitée par le décret (3). Il importait d'invoquer plus que jamais l'Esprit-Saint. Rien de plus obscur que la nature du péché originel. On le connaît par expérience plus qu'on ne peut le définir (4). Beaucoup ont écrit là-dessus, sans pleinement réussir. Dans les réunions, les Pères et les théologiens, d'accord sur le reste, ont été sur ce sujet d'avis très différents. Tandis que les lois humaines cherchent par des châtiments à réprimer la concupiscence, Dieu procède avec miséricorde et nous donne son Fils pour nous sauver. Seul ce secours

(1) Ehses, CT, V, n. 87, p. 218-9.

(2) CT, I, p. 76, l. 17-20; sur la séance, *ibid.*, p. 75-7; Massarelli, CT, V, n. 88, p. 219-23.

(3) Severoli, CT, I, p. 75, l. 17, à 76, l. 10.

(4) Ici une phrase curieuse expliquant par là la supériorité du régime républicain selon Aristote, un seul gouvernant se laissant entraîner plus facilement au mal !

surnaturel pouvait suffire à la tâche et nous délivrer. Passant alors à l'examen du décret, Pole approuve pleinement les trois premiers canons. Pour le quatrième (cinquième), la phrase sur les *renati* ne le satisfait pas complètement; elle peut être bien entendue, elle est vraie de ceux qui, selon le mot de saint Paul, *sunt in Christo*, mais il n'oserait l'affirmer pour les autres et souhaiterait une addition qui mit hors de doute que les *renati* ne sont pas impeccables. Les saints eux-mêmes doivent dire *dimitte nobis*. Dans la suite de la séance on fit plusieurs fois allusion à son opinion sur l'Immaculée-Conception, pour y adhérer. Malheureusement le procès-verbal n'en a rien conservé, ni Severoli non plus.

Pacheco loua les paroles du légat sur les *renati*. Il demanda cependant qu'on ne changeât rien au texte amendé. Il ne fallait point paraître accorder plus de pouvoir au péché d'Adam qu'au mérite du Christ. Les justes eux-mêmes peuvent dire *dimitte*, puisqu'ils doivent craindre le péché. Il renouvela l'expression de ses préférences pour *rectitudinem* au lieu de *sanctitatem* et parla surtout de l'Immaculée-Conception. Plusieurs Pères, pour le reste, déclarèrent qu'ils n'avaient pas eu le temps de considérer le décret. Quelques-unes des remarques déjà faites furent reprises : substitution de *rectitudo* à *sanctitas; solas* ajouté à *vires;* l'évêque de Majorque demandait le rétablissement de la dernière phrase sur les scolastiques à cause des universités; Campeggio de Feltre, blâmait l'addition *viriliter repugnantibus* qui ne pouvait s'appliquer aux *infantes;* Fonseca, à propos du baptême comme remède, voulait l'addition *in lege evangelica;* Bertano justifia ce qui était dit des *renati*, car l'on ne parlait pas seulement des baptisés, mais de ceux qui étaient *in Christo renati*, Pole avait déclaré que la concupiscence déplaisait à Dieu; Salazar maintint l'exactitude de la rédaction conciliaire; Musso repoussait l'addition *solas* à *vires*, mais, pour les *renati*, voulait une modification, car *nos omnes renati sumus et peccamus*, donc Dieu nous hait dans cet état. Il proposait *quatenus secundum spiritum vivunt* ou *ex vi baptismi nihil odit Deus*. La concupiscence n'est point un péché, car le précepte du décalogue concerne non

pas cette *concupiscentia carnis*, mais celle de l'esprit. Giacomelli parla dans le même sens; l'évêque de Bertinoro parla dans le sens de Pole, celui des Canaries comme Pacheco. Les abbés bénédictins réclamèrent le rétablissement de *peccatum* dans le texte *Ecce agnus Dei*, Seripandi le silence perpétuel sur la question de la concupiscence. Ces observations de détail se perdirent dans les discussions passionnées que suscita la question de l'Immaculée-Conception et la rédaction définitive n'en tint pas compte.

Pacheco n'était point satisfait par la formule *Declarat*. En attendant une discussion *ex professo* qu'il demandait, il voulait quelque chose de plus favorable au privilège, à la pieuse croyance sur l'exemption du péché originel pour la Vierge. L'on reprendrait la formule *secundum communem legem* en y ajoutant ces mots : *nisi alicui aliter Deus ex privilegio concesserit quod sit praeservatus, ut pie creditur de Beata Virgine Maria;* toutefois si l'on trouvait une expression meilleure il l'agréerait. L'archevêque d'Aix fut de cet avis, qui rallia la majorité relative : vingt-quatre Pères; Saraceni demandait en plus mention des décrets de Sixte IV, quatorze s'en tinrent à la formule proposée; quatre, dont deux dominicains (1) voulaient qu'il ne fût porté préjudice à aucune des deux opinions, trois qu'on ne décidât rien, ainsi Martelli, pourtant favorable à la pieuse opinion, d'autres également favorables s'en remettaient aux légats. Deux dominicains Pasquale et Castelli se déclarèrent nettement défavorables. Ce dernier lut même une longue liste d'autorités, en grande partie empruntées au traité de Cajétan et en remit copie à Massarelli. De leur côté, Fonseca et Bonucci, général des servites s'attachèrent à démontrer la légitimité de la pieuse croyance. Bertano, dominicain, se refusa à entrer dans la controverse et se borna à demander qu'on imposât sous peine d'anathème l'observation des constitutions de Sixte IV. Cette dernière solution avait ses partisans. On discuta aussi sur la préférence à donner à *pie* ou à *magis pie*. Enfin plusieurs, favorables ou

(1) CT, V, n. 89, p. 224-26; dans le procès-verbal, Massarelli annote au passage les avis de quelques dominicains, en faisant remarquer leur qualité *quia est dominicanus*. Cf. *ibid.*, p. 220, n. f. 221, f. h.

non, demandaient qu'on imposât le silence sur cette question. En somme il y avait une majorité relative pour une déclaration plus favorable à l'Immaculée-Conception, mais la majorité absolue comprenant des partisans et des adversaires de cette opinion, était pour accepter la formule des légats. Del Monte personnellement était favorable, Cervino, au contraire, opposé à la pieuse croyance; aussi étaient-ils nettement résolus à ne pas aller plus loin.

C'est dans ce sens que, les votes émis, del Monte fit connaître son avis : il fit ressortir que le décret laissait les choses en l'état (1). Cervino supplia les Pères de s'abstenir de toute discussion vive sur ce point puisque le synode avait l'intention de ne rien décider. Massarelli lut le procès-verbal et compta les voix. L'opinion de Pacheco en avait pour elle vingt-quatre, d'où nouvelle discussion avec les adversaires. La majorité, tout en étant favorable à l'Immaculée-Conception, se refusait à porter une décision. Pacheco insistait pour emporter d'assaut la position. On voyait qu'il avait à cœur de la faire triompher et en faisait une affaire personnelle. Del Monte ayant fait remarquer qu'il suffisait d'observer les décrets de Sixte IV, Pacheco répliqua que seuls les dominicains faisaient opposition au consentement de l'Eglise universelle. Il insistait d'autant plus qu'à la Congrégation précédente, la majorité lui avait été favorable. Cervino, aussi opposé à l'Immaculée-Conception que Pacheco lui était acquis, répondit vivement que l'opinion vraie du Concile était pour ne rien décider, laisser la question de côté pour le moment et ne porter préjudice à aucun des partis. Si les mots choisis n'étaient pas clairs, il n'y avait qu'à les remplacer, mais quant à laisser extorquer obliquement ce que le Synode se refusait à directement définir, il ne le souffrirait pas. — Le Concile a pourtant décidé de mettre *ut pie creditur*, reprenait Pacheco. — Pas en conformité avec notre relation, ripostait Cervino, mais en dehors du protocole. — C'est pourquoi, insistait Pacheco, le Concile mani-

(1) Les détails qui suivent sont empruntés à Severoli; le procès-verbal est beaucoup plus bref. Le promoteur a saisi sur le vif l'attitude des divers personnages, de même pour la séance du 16.

feste son désir qu'injure ne soit pas faite à la Vierge par ce décret. Si l'on n'était pas de cet avis, que l'on mît de nouveau la formule aux voix. L'évêque d'Astorga proposa alors de supprimer les mots où le Synode affirmait qu'il n'entendait rien définir de nouveau. Les dominicains, Bertano à leur tête, s'empressèrent d'acclamer cette solution, à laquelle s'opposaient Pacheco et ses partisans (1). Il y eut donc un nouveau vote sur la formule *Declarat* modifiée. Dix voix seulement furent pour Pacheco; deux autres réclamèrent *magis pie;* trente-huit acceptaient la déclaration. Fonseca demandait lecture et examen des constitutions de Sixte IV; l'évêque des Canaries était aussi pour leur lecture.

Il fut donc décidé de garder la formule *Declarat* modifiée. Elle donnait une certaine satisfaction aux partisans de la pieuse croyance tout en n'étant qu'une expression de neutralité dans la question et on fit lire les deux pièces : *Cum praecelsa* et *Grave nimis*. Puis la séance fut levée au milieu de l'agitation, les adversaires manifestant en sens contraire. Pacheco ne cachait point son extrême mécontentement de n'avoir pu faire triompher la prérogative de Marie.

Le surlendemain 16, veille de la session solennelle, à la fin

(1) Les divers votes émis par l'évêque d'Astorga, confirment l'interprétation donnée par Pallavicini de ce passage énigmatique de Severoli. L'acquiescement empressé des adversaires de l'Immaculée-Conception pourrait faire croire qu'il était avec eux. Il n'en est rien : « Cela signifiait, à mon avis, écrit Pallavicini, qu'il restait au moins défini que dans l'universelle affirmation du péché originel contracté par tous les hommes, la Vierge n'est pas nécessairement comprise, que, par suite, l'argument en sens contraire, déduit de cette affirmation, ne rend pas son immunité moins probable. Bertano et les autres dominicains applaudirent à cette proposition, comme font d'ordinaire ceux qui se voient en plus grand risque. » (L. VII, 7, n. 3-4, éd. Zaccaria, p. 174). L'évêque d'Astorga, Diego de Alava, avait voté le 28 mai avec Pacheco : De conceptione vero est in sententia card. Giennensis; le 8 juin, même affirmation : De conceptione placet sententia card. Gien., le 14, lors du premier vote, il est encore avec Pacheco : cuperet addi *pie creditur;* au second vote déterminé par sa motion, il est naturellement contre Pacheco, mais le 16 il est de nouveau avec lui : Placet cum Giennensi [magis pie creditur] et silentium imponatur praedicatoribus, ne de conceptione concionentur. Le 17, il donne un placet sans restriction. — La formule *Declarat* modifiée est celle qui est devenue définitive.

d'une séance consacrée principalement au décret de réforme, on soumit une dernière fois à l'examen des Pères, le décret sur le péché originel (1). Pacheco reprit sa formule : *prout magis pie a maiori parte ecclesiae* ou *a multis creditur B. Virginem esse conceptam sine peccato originali*. Seize autres Pères y adhérèrent; l'évêque de Sinigaglia proposait : *prout maior pars Ecclesiae opinatur;* deux opinaient avec Pole (dont le vote est inconnu), trois demandèrent que l'on imposât silence aux prédicateurs sur cette question; Fonseca ne voulait pas que l'on innovât les décrets de Sixte IV; Bertano voulait au contraire qu'on les innovât, sinon il fallait modifier la formule; l'évêque de Bosa, dominicain lui-aussi, supprimait tout ou partie de la formule. En somme, dix-sept étaient avec Pacheco, trente-six adoptaient le décret, neuf demandaient une modification, deux s'en remettaient aux légats. Cette fois encore Cervino intervint avec énergie et renouvela ses déclarations antérieures. Il s'opposerait à ce que l'on prît une décision nouvelle sans avoir laissé toute liberté aux deux parties de se faire entendre; il ne permettrait pas davantage que sous le couvert du *statu quo*, l'on extorquât du Synode une déclaration qui blesserait indirectement l'une des opinions. Le premier légat essaya d'obtenir une solution pacifique, unanimement acceptée; il fit appel à la bonne volonté de Pacheco. S'autorisant du fait que lui-même était partisan de l'Immaculée-Conception, il lui faisait remarquer qu'il acceptait pourtant la formule proposée. Le temps manquait pour la discussion de cette matière, les expressions adoptées n'apportaient aucun préjudice à l'opinion favorable. Il le suppliait donc de se ranger à l'avis de la majorité, sinon il était à craindre que le peuple voyant le petit

(1) Massarelli, CT. V, n. 92, p. 135-36; Severolus, CT. I, p. 80, l. 22 sq.; cf. pour le jugement des légats, leur lettre à Farnèse, DBMT. n. 460, p. 559; 16 juin. « Il R^mo de Jaën con alcuni altri sono stati sempre ostinati a voler che si dichiarasse l'opinione di coloro che tengono la concettione della Beata Virgine esser più pia et non ce valse allegare che questa determinatione non si poteva fare senza esaminatione et cognitione, et che bastasse dichiarare che non s'includesse in quella generalità confirmando le due extravaganti di Sixto IV et rimettendosi a quelle, finchè altrimenti fusse deliberato dal concilio o dalla sede apostolica... »

nombre des opposants, s'imaginât que l'opinion contraire était la plus vraie. Le raisonnement était habile; il n'eut cependant point raison de l'opiniâtreté de Pacheco à réclamer une solution nettement favorable. Même si l'empereur l'ordonnait, déclara-t-il, il n'y renoncerait point; il ne s'inclinerait que devant la décision du Synode.

Ce soir là même, après la séance, une lettre de l'empereur à ses ambassadeurs faisait connaître son avis. A la date du 13 juin, il écrivait de Ratisbonne son mécontentement sur deux points. Le premier concernait l'Immaculée-Conception. Il était inutile d'en parler puisque ce n'était pas matière à controverse entre les catholiques et les protestants, objet principal de la réunion conciliaire; de plus cela ferait paraître l'opinion favorable moins certaine qu'on ne le tenait, cela fournirait prétexte à plus de discussions et d'écrits et diminuerait l'autorité légitime du Concile. Charles-Quint regrettait également la priorité donnée aux dogmes. Les protestants pourraient craindre, à leur arrivée, de ne plus trouver audience. Il fallait donc tâcher d'obtenir que le décret fut ajourné jusqu'à ce que l'on eût des nouvelles définitives d'Allemagne. Si les protestants s'obstinaient, la continuation du Concile n'en apparaîtrait que plus justifiée. En tout cas, il était à souhaiter que l'on traitât simultanément des abus pour fermer la bouche aux protestants (1). Le nonce Verallo dans ses lettres aux légats et à Farnèse, répétait des recommandations analogues (2). Il ne fallait pas aliéner les princes luthériens, comme Maurice de Saxe et les deux marquis de Brandebourg dont on pouvait espérer le retour; on aurait le temps plus tard de traiter à l'aise ce sujet. A Trente, Mendoza, atteint d'un accès de fièvre, avait dû s'aliter; son collègue Toledo se hâta de venir trouver les légats qui n'avaient pas encore achevé de lire la lettre du nonce. Il fit les plus vives instances pour obtenir la prorogation de la session, au moins pour dix ou quinze jours. Les légats ne purent y accéder. Ils feraient volontiers plaisir

(1) DBMT, n. 459, p. 558-9.
(2) Cf. DBMT, p. 559, n. 4.

les anciennes « tragédies » comme au temps de Sixte IV, auquel à Sa Majesté en tout ce que permettrait leur propre honneur, et qui n'entraînerait ni honte ni mécontement pour le Synode, mais il y avait impossibilité et on voudrait bien les excuser. Toledo insista encore, puis voyant qu'on était fermement décidé à tenir le lendemain la session solennelle annoncée, il fit une inclination et se retira (1).

Effectivement, le lendemain matin vers neuf heures, dans l'Eglise cathédrale de Trente, dédiée à saint Vigile, se tint la cinquième session du Concile (2). Piccolomini, évêque de Pienza, célébra la messe : le dominicain Laureo prononça « un pieux et éloquent discours » (3), puis les prélats, s'étant revêtus de leurs ornements pendant que l'on chantait le psaume *Quam dilecta tabernacula*, firent les prières d'usage. Piccolomini donna alors de l'ambon lecture du décret sur le péché originel. Dix-sept Pères ajoutèrent quelques restrictions à la formule d'approbation (4). Les évêques de Fiesole, de Badajoz et d'Osca protestèrent une fois de plus contre le titre où ils auraient voulu voir affirmer que le Synode représentait l'Eglise universelle; Sanfelice (Cavensis) n'approuvait pas les déclarations sur la concupiscence chez les baptisés. Elle reste haïssable à Dieu. Les treize autres évêques réclamèrent au sujet de l'Immaculée-Conception. Pacheco renouvela sa protestation de la veille et son désir de voir proclamer *plus pieuse* l'opinion favorable; les archevêques de Palerme et de Cambrai, l'évêque de Saint-Marc et le général des servites votèrent avec lui; l'archevêque d'Aix demanda qu'on imposât le silence de manière que nul désormais n'osât prêcher contre l'Immaculée-Conception, celui de Sassari fit remarquer que la formule adoptée offensait une partie sans donner satisfaction à l'autre; il prévoyait qu'on allait ressusciter

(1) DBMT, n. 460, lettre des légats à Farnèse, 16 juin.
(2) Massarelli, CT, V, n. 93, p. 238, sq; Severoli, CT, I, 80 sq.
(3) Massarelli, CT, V, n. 93, p. 238; le texte, n. 94, p. 247-53.
(4) Il y a dix-neuf votes particuliers dans le procès-verbal, mais deux sont à écarter. l'évêque de Pesaro se range à l'avis de Pole, qui, ajoute Massarelli, approuve le décret, celui de Bellune adopte quod *maiori parti placet*.

le décret faisait allusion; l'évêque de Clermont désirait qu'on déclarât sans ambage la bienheureuse Vierge immaculée dans sa conception; Fonseca aurait souhaité une formule qui fît cesser les scandales sans nuire à aucune des parties, l'évêque de Calahorra avait cette formule toute prête : Puisque certains prédicateurs suscitaient du scandale en prêchant que la Vierge avait été conçue dans le péché originel, personne ne pourrait plus prêcher ainsi publiquement jusqu'à ce que l'Eglise eût mis fin à cette controverse, bien que le Synode n'entendît point par là réprouver cette opinion. L'évêque des Canaries demanda lui aussi qu'on imposât le silence. Massarelli lut à haute voix ces votes, que les Pères confirmèrent. Piccolomini donna alors lecture du second décret, qui avait pour objet l'enseignement et la prédication (1).

Ferdinand CAVALLERA.

(1) On a signalé depuis longtemps et souvent dans un sens hostile, l'omission de la clausule *Declarat* dans un certain nombre d'éditions anciennes des canons de Trente. Cf. Ehses, CT. V. p. 240. note 4, à rapprocher de Le Plat et de Calenzio qu'il cite, mais aussi de Mendham, o. l., p. 76-7, et d'Ellies du Pin, *Histoire du Concile de Trente*, t. I. ch. II, éd. de Bruxelles, 1721, p. 69-70. Celui-ci prétend que l'omission de cette clausule est due à l'opposition manifestée en session solennelle; on aurait renoncé à l'insérer, jusqu'à ce que Pie IV la fît ajouter dans l'édition romaine. Cette explication est controuvée. Les premières éditions étaient dues à des particuliers; ils n'eurent pas toujours la main heureuse. Ainsi D. Soto, absent de Trente en juin, pendant toute la fin de la session, publia à la fin de son livre *De Natura et Gratia* comme décret authentique, *uno Patrum consensu promulgatum*, une formule apocryphe empruntant à la fois au premier projet et au décret définitif et ajoutant des termes qui ne se trouvent dans aucun des textes discutés ou approuvés. Cela lui valut, dès réception du volume, un avertissement du Cardinal de Sainte-Croix. Soto fit faire le changement, mais il ne fut pas tout à fait exact, ni exécuté dans toutes les éditions. Celle de Salamanque 1561, d'après un renseignement fourni par M. Boudou, reproduit encore la mauvaise formule. Voir ma note dans *Recherches de Science religieuse*, mai 1913, pp. 270-74, à compléter par celle-ci. L'omission de la formule *Declarat* s'explique facilement par le fait qu'elle était une addition, manquant au projet primitif et qui n'était point rédigée sous forme de canon. La première édition parisienne ne l'ayant point mise, ceux qui l'ont transcrite n'ont pas songé à réparer cette omission. Mgr Malou mentionne l'existence de la clausule dans l'édition originale de la V^e^ session imprimée à part pour les Pères du Concile. (*L'Immaculée-Conception*, t. II, p. 280, n. 1.) Je ne crois pas que Dom Defrenne donne le mot de l'énigme en rattachant l'omission au *t. Conc.* 130. D'où sait-il d'ailleurs que ce tome *doit* avoir servi de source à l'édition de Paris ? (*Revue Bénédictine*, 1913, p. 353.)

LE DOGME DE LA RÉDEMPTION

ESSAIS DE DÉMONSTRATION RATIONNELLE (1)

Une fois établi sur l'autorité de la révélation et de l'Église qui en est l'interprète, le dogme de la Rédemption ne doit-il pas, au moins dans une certaine mesure, recevoir le contrôle de la raison? S'il est des mystères qui transportent l'âme croyante dans un domaine tellement insondable et transcendant que sa seule attitude paraît devoir être celle d'une humble soumission, d'autres entretiennent avec ses connaissances naturelles des points de contact qui semblent permettre, peut être même exiger, une certaine confrontation. Ne peut-on pas estimer que ce soit ici le cas?

En effet, les éléments qui entrent en ligne de compte appartiennent à l'ordre rationnel : Dieu, l'âme, et leurs mutuels rapports, le péché, ses conséquences et les lois de sa réparation sont autant de vérités familières à tous ; et voilà la porte ouverte aux spéculations de la métaphysique. Non moins grande et plus conforme aux tendances modernes est la part de l'expérience. La Rédemption ayant, par hypothèse, modifié les relations entre Dieu et les âmes pourrait-elle ne pas avoir sa répercussion pratique sur celles-ci? On peut donc caresser l'espoir d'en retrouver la trace pour ainsi dire expérimentale au plus intime de la conscience : sous forme de fait, quand elle est accomplie ; sous forme de besoin, quand elle fait défaut. Certain pragmatisme ferait volontiers de cette systématisation de l'expérience religieuse le but de toute la théologie et le critérium même de la foi. Ainsi Vinet...

Qui s'étonnerait que les résultats de cette méthode subjective, préconisée par les théoriciens radicaux de la Réforme, aient été fort divergents? Les uns, comme il devait arriver, ont consulté leur conscience et leur raison sans y découvrir le moindre vestige de l'œuvre rédemptrice ; plusieurs, au contraire, y ont trouvé d'invincibles répugnances. Aussi le plus clair résultat de la critique rationnelle a-t-il été d'accumuler les objections contre le dogme traditionnel, qu'on a trouvé inutile, absurde et cruel, indigne tout à la fois de Dieu et de l'âme chrétienne. D'autres, en revanche, ont cru que la Rédemption enseignée par l'Écriture était rationnellement démontrable, soit comme la conclusion de principes certains, soit comme la seule explication possible de

(1) Cette étude fait partie d'un volume que notre collaborateur publiera prochainement sur la *Théologie de la Rédemption*. Quelques citations ont été retranchées. (N. D. L. R.).

faits incontestables. C'est d'ailleurs une question de savoir si ces prétendues démonstrations, non moins que les critiques des adversaires, ne font pas au préalable subir au mystère des transformations qui le dénaturent.

Entre ces deux extrêmes d'un même rationalisme, la théologie catholique s'en tient aux principes posés par saint Thomas (1) : que la raison ne peut pas démontrer par ses seules forces les mystères de la foi; mais que, une fois éclairée par la Révélation, elle peut en montrer la possibilité et même y découvrir une certaine convenance. Autrement dit, la raison a une fonction apologétique, non une valeur doctrinale. Quels que soient de part et d'autre les illusions et les préjugés, nous ne saurions lui reconnaître d'autre rôle en matière de Rédemption; aussi bien cette mission lui suffit-elle, à condition d'en bien user.

⁂

Pour asseoir la démonstration rationnelle de la Rédemption, on s'est longtemps appuyé sur la métaphysique des attributs divins.

Un des premiers, et d'ailleurs avec une rare puissance, saint Anselme a introduit dans la théologie ce genre de spéculations. Dans le *Cur Deus homo*, Rédemption, satisfaction, Incarnation s'enchaînent comme les corollaires rigoureux de ce principe : que Dieu doit sauvegarder, à l'encontre du péché, les droits de son honneur. Le même *schéma* dialectique fut appliqué par la dogmatique protestante à l'idée de justice vindicative. Telle est la justice de Dieu qu'elle ne peut laisser le mal impuni : or, sa miséricorde le pousse à pardonner les pécheurs ; donc leur châtiment devra être infligé à la personne de leur substitut. Ce substitut ne saurait d'ailleurs être un autre que l'Homme-Dieu, parce que les peines d'un homme ordinaire ou d'une créature quelconque ne sauraient jamais être équivalentes au châtiment de tous les pécheurs.

Dans l'un et l'autre cas, c'est le triomphe de la méthode *a priori*, qui prétend établir le fondement du mystère sur les exigences intimes de l'être divin. Comment douter que la Rédemption soit réelle, si elle est démontrée rationnellement nécessaire?

Et c'est précisément de ce triomphe trop complet que s'est effrayée la théologie catholique : elle n'a pas consenti, sous prétexte de dialectique, à supprimer la part de l'amour divin dans l'œuvre rédemptrice. Mise en éveil par les susceptibilités légitimes de sa foi, elle n'a pas manqué d'apercevoir le point faible des argumentations précédentes et que l'enchaînement est loin d'en être aussi irrésistible que leurs auteurs ne voulaient se le persuader. Quoique le plan divin ait sa raison d'être, elle enseigne unanimement que Dieu n'était pas tenu d'assurer à son honneur une satisfaction complète et que l'homme

(1) Voir *Summa contra Gentiles*, I, 9.

était capable d'offrir à son créateur quelque réparation dont celui-ci aurait pu se contenter. Bien moins encore le châtiment a-t-il lieu de s'exercer après le repentir du coupable ou après une médiation réconciliatrice : l'orthodoxie protestante elle-même abandonne de plus en plus une notion aussi grossièrement mécanique de la justice. Aussi bien cette intrépidité dans la déduction, qui distingue le *Cur Deus homo* et les œuvres similaires, est-elle la marque d'un autre âge : où sont aujourd'hui les théologiens qui auraient assez de confiance en leur dialectique pour entreprendre de pareilles prouesses ?

Mais, s'il est sobre de métaphysique, notre âge, en retour, est fervent d'expérience, et l'on parle volontiers d' « expérience religieuse ». Sur ce terrain plus accessible, quelques théologiens ont voulu restaurer l'antique démonstration. A cette fin, on développe deux considérations complémentaires : d'une part, le poids immense du péché qui écrase toute conscience d'homme ; de l'autre, le fait que l'âme s'en trouve soulagée grâce au Christianisme et au mystère de la croix. Nous aurions ainsi la preuve et la contrepreuve : le besoin douloureux de l'âme humaine, la paix bienfaisante de l'âme chrétienne sont deux faits d'expérience qui requièrent l'un et l'autre comme cause nécessaire et suffisante la réalité de notre Rédemption en Jésus-Christ. Et que cette expérience soit d'ordre tout spirituel, c'est à-dire sensible seulement aux consciences délicates, n'est pas une circonstance qui en doive diminuer la valeur : ce serait le cas d'évoquer les trois mondes distingués par Pascal.

On trouverait sans doute chez des catholiques quelques développements de ce genre ; mais cet appel à l'expérience subjective demeure le thème favori de la dogmatique protestante. Les moralistes et mystiques de la Réforme, comme Guizot et Vinet, ont souvent parlé de ce besoin instinctif et jamais assouvi d'expiation qui se trouve au fond de tout homme qui prend conscience de son péché. Après eux, les théologiens ont mis en thèse ces intuitions du cœur (1).

M. le professeur Charles Bois a systématisé cette doctrine dans une étude sur « la nécessité de l'expiation », souvent citée par les théologiens postérieurs (2). Lui aussi, il tient que « la conscience morale, critère et source de vérité, constitue l'autorité première et suprême » ; mais il croit, à l'encontre de tous les rationalistes, « que non seulement elle accepte ce grand fait [de l'expiation par Jésus-Christ], mais qu'elle le réclame » (3). Voici donc de quelle manière il en exploite les données.

(1) Voir J. Bonifas, *La doctrine de la Rédemption* dans *Schleiermacher*, Paris, 1865, p. 139-41, et J. Bastide, *Exposition du dogme de la Rédemption*, Toulouse, 1869, p. 25-26.

(2) Dans la *Revue Théologique* (de Montauban), 1888, p. 97-117.

(3) *Ibid.*, p. 99.

Tout homme se sent invinciblement prisonnier de l'égoïsme, jusqu'à ce que l'amour de Dieu domine toutes ses affections ; mais en même temps il sent que cet égoïsme même est une faute qui l'empêche de s'approcher de Dieu.

On dira peut-être que Dieu est plein d'amour et tout prêt à nous pardonner. C'est oublier que le Dieu de bonté est aussi un Dieu de justice. « Vous dites que Dieu est amour ; mais, prenez-y garde, vous affirmez par là-même qu'il rejette le contaire de l'amour, et que l'égoïsme est proscrit par lui, . haï d'une haine parfaite et éternelle (1). » A moins de dire que Dieu pardonne automatiquement, ce qui serait le dépouiller de sa sainteté et créer en nous la plus lamentable indifférence pour le mal.

Mais le pécheur ne peut-il pas se repentir et changer de vie ? Le pardon, en effet, deviendrait moral dans ces conditions ; mais il est malheureusement impossible « Ce pardon, ce n'est pas Dieu qui l'accorde, c'est le pécheur qui se l'octroie à lui-même... De plus, étant subjectif, ce pardon dépendra de la subjectivité du pécheur (2) » ; et l'on aboutit à ce résultat que les âmes superficielles se l'attribueront sans difficulté, tandis que les âmes les plus saintes ne seront jamais satisfaites. Le même inconvénient se manifeste si l'on réclame seulement le repentir.

Il est facile à M. Bois de montrer ensuite que le pardon apporté par Jésus-Christ répond à ces postulats. Mais voilà que, dans l'établissement de cette démonstration, il abandonne le domaine de la conscience morale pour se placer sur le terrain positif des Écritures (3) : tant il est vrai qu'il est toujours difficile de suivre un système jusqu'au bout ! On pourrait concevoir une application intégrale de la méthode subjective et d'autres, en tous cas, l'ont poursuivie d'une manière plus complète : de même que la conscience révèle la nécessité d'une expiation, ne suffit-elle pas, mieux que toute autre autorité, à nous en faire sentir la réalisation dans le drame du Calvaire ? « Je me suis assis au pied de la croix, écrit un auteur récent ; j'y suis resté. J'y ai goûté, non pas seulement l'amertume des souffrances humaines, mais l'espérance et la consolation. Je n'ai pas voulu faire autre chose que faire goûter celles-ci à d'autres (4) ».

Quel que soit l'intérêt de ces analyses, et sans vouloir leur dénier toute force, une observation suffit à en réduire la valeur probante.

(1) *Ibid.*, p. 104.

(2) *Ibid.*, p. 105-106.

(3) Les dernières lignes ramènent seules, mais par voie de conclusion logique, le principe expérimental du début : « Il ne faut pas s'étonner que la prédication de la croix ait, dans tous les siècles et chez tous les peuples, remué et transformé les âmes, qu'elle ait été la grande puissance de réveil et de régénération » (p. 117).

(4) Jules GINDRAUX, *La Philosophie de la Croix*, Genève, Jéheber (1912), p. VIII.

C'est que la conscience dont nos théologiens exploitent les données prétendues expérimentales est une conscience déjà christianisée. Dès lors, les faits psychologiques dont on veut tirer argument, fussent-ils incontestables, ne risquent-ils pas d'envelopper bien des éléments fournis par le dogme lui-même ? Au lieu d'une induction purement rationnelle, on nous sert donc un raisonnement à base de foi, et la preuve est ainsi faussée par une pétition de principe ; car il s'agit précisément de savoir si les prémisses sur lesquelles on s'appuie pour atteindre le dogme appartiennent à la conscience humaine en tant que telle. Tout ce que donc on peut demander à l'expérience religieuse — et peut-être quelques uns de ses plus déterminés partisans ne veulent-ils pas dire autre chose — c'est de fournir un *confirmatur* au dogme déjà connu par la Révélation ; mais on saurait sans illusion la charger de l'établir par ses moyens propres.

D'ailleurs, même à ce titre auxiliaire, on ne saurait méconnaître ce que l'expérience morale offre de précaire comme base d'argumentation. Le sentiment du péché est-il tellement vif et poignant dans toutes les consciences qu'on le puisse ériger en loi universelle ? *A fortiori* la même remarque s'appliquerait elle au sentiment de délivrance excité par la mort du Christ : ce mysticisme suraigu sera toujours réservé à un trop petit nombre d'âmes pour entrer sérieusement en ligne de compte. Et même à supposer ces faits plus réels qu'ils ne le sont, quelle en serait au demeurant la valeur ? La conscience du péché, si forte qu'elle puisse être, n'arrivera jamais à exiger l'intervention d'un médiateur et il ne suffit pas davantage d'éprouver quelques émotions bienfaisantes à la méditation de la croix pour établir que là se trouve la source de notre restauration à l'état surnaturel.

Ceci nous permet de conclure que le dogme de la Rédemption, comme les autres et encore qu'il soit à bien des égards plus orienté vers la pratique, relève de l'autorité et non point de l'expérience Sans doute l'âme croyante y trouve des fruits nombreux et doux, elle en constate l'harmonie avec ses instincts les plus profonds ; mais ce n'est qu'après avoir, au préalable, accepté par un acte de foi la révélation divine qui en est le principe.

* * *

A l'appui de l'expérience individuelle, et comme si on la sentait insuffisante, on ajoute volontiers cette expérience collective de l'humanité religieuse qui s'exprime par le rite des sacrifices. La preuve serait ici plus concluante, soit parce que les faits sur lesquels elle est fondée présentent plus d'extension et de certitude, soit parce que la conclusion qui en ressort aboutit plus près de notre mystère. Aussi n'est-il pas de thème qui ait été plus souvent rebattu par les apologistes de la Rédemption : catholiques et protestants orthodoxes marchent ici d'un commun accord.

Tandis que les Pères de l'Église ont porté sur les sacrifices anciens, y compris ceux du Judaïsme, des appréciations généralement sévères, certaine théologie moderne se plaît à y voir une signification mystérieuse et de haute portée pour l'intelligence du Christianisme. Il est difficile de fixer l'origine de ce courant d'idées. L'habitude de chercher dans la Bible des prophéties et des symboles, comme aussi le désir de rattacher la foi chrétienne aux institutions du monde antique, ont pu assez naturellement lui donner naissance ; l'allégorisme scripturaire développé par la Réforme et l'humanisme croissant des temps modernes en expliquent peut-être le développement. En tout cas, quelques théologiens du seizième et du dix-septième siècle s'inspirent déjà de cette idée (1) ; de là, par les apologistes du dix-huitième siècle, elle s'est transmise à l'école traditionaliste, qui devait en faire un de ses thèmes favoris. Joseph de Maistre (2) et Auguste Nicolas (3) demeurent chez nous les représentants classiques de cette doctrine, qui n'a pas fait moins large fortune chez les auteurs protestants. C'est ainsi que, pendant longtemps, les théologiens n'ont pas su écrire un traité de la Rédemption qui ne fût encombré de longues dissertations sur l'exégèse du Lévitique ou les rites païens d'expiation par le sang ; les prédicateurs se chargeaient ensuite de vulgariser auprès des fidèles les résultats acquis de la nouvelle science.

Deux faits principaux, autant qu'il est possible de s'orienter à travers ces développements complexes, ont retenu l'attention pour être tournés en argument : l'existence même des sacrifices, les circonstances essentielles de leur célébration.

C'est un fait certain que le sacrifice, et le plus souvent sous une forme sanglante, a été en usage régulier dans toutes les religions, les plus raffinées non moins que les plus grossières, et cela tant pour écarter la colère de la divinité que pour implorer ses faveurs. Dieu a voulu même qu'il fût consacré à ce titre dans la révélation mosaïque. Où l'humanité a-t elle donc puisé la notion d'un rite si peu en proportion, semble-t-il, avec la fin qu'il doit obtenir ? Joseph de Maistre a déjà posé la question.

« La racine d'une croyance aussi extraordinaire et aussi générale doit être bien profonde. Si elle n'avait rien de réel ni de mystérieux, pourquoi Dieu lui-même l'aurait-il conservée dans la loi mosaïque ? Où les anciens auraient-ils pris cette idée d'une renaissance spirituelle par le sang ? Et pourquoi aurait-on choisi, toujours

(1) Voir GROTIUS, *Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi*, VIII. 5-10, et X, 13 20

(2) *Éclaircissement sur les sacrifices*, édité à la suite des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Lyon, 1836, t. II, p. 321-405.

(3) Aug. NICOLAS, *Études philosophiques sur le Christianisme*, 2e édition, Paris, Vaton, 1846, t. II p. 50-84.

et partout, pour honorer la divinité, pour obtenir ses faveurs, pour détourner sa colère, une cérémonie que la raison n'indique nullement et que le sentiment repousse ? Il faut nécessairement recourir à quelque cause secrète, et cette cause était bien puissante (1). »

A plus forte raison le dramatique mystère augmente-t-il lorsqu'on pense à la pratique barbare, et pourtant si répandue, des sacrifices humains. Ces faits n'obligent-ils pas à conclure à une anticipation prophétique du sacrifice de la croix ? « Le genre humain ne pouvait deviner le sang dont il avait besoin. Quel homme livré à lui-même pouvait soupçonner l'immensité de la chute et l'immensité de l'amour réparateur ? Cependant tout peuple, en confessant plus ou moins clairement cette chute, confessait aussi le besoin et la nature du remède (2). » En plus de cette sorte d'intuition inconsciente, A. Nicolas veut obtenir un argument rigoureux.

« N'est-ce pas, en effet, quelque chose de bien digne de remarque qu'un usage si étrange, si singulier, de prétendre apaiser la divinité avec du sang, ait été aussi universel ?... Que toutes les religions aient eu un même but principal, *l'expiation*, cela est déjà frappant. Qu'elles l'aient poursuivi par un moyen identique par toute la terre, *les sacrifices*, le phénomène augmente. Mais ce qui met le comble à la singularité et suppose encore davantage une loi cachée, une grande vérité contenue dans cet usage, c'est que les formes et les conditions du sacrifice aient été partout et invariablement les mêmes, et que cette identité se trouve précisément dans ce qu'elles ont de moins imaginable au point de vue de la seule raison (3). »

Et l'auteur de démontrer que tout cela n'a pu venir ni du hasard, ni de la folie, ni de la raison. Le sacrifice demeure donc une « énigme » (4) ; seule, la tradition judéo-chrétienne en fournit la solution en y montrant la prophétie en acte du libérateur promis et de son action expiatrice. « Pour entretenir la pensée de ce salut futur et en anticiper les effets, une institution commémorative fut établie par l'auteur même de la promesse. Dieu, qui ne voulut recevoir les supplications de l'homme coupable que par l'entremise du Médiateur. Telle est l'origine des sacrifices. Ils ne devaient être que des figures du sacrifice du Messie (5). »

On s'explique également par là la multiplicité des sacrifices, qui n'a d'égale que leur désolante inutilité, en attendant le seul définitif.

Aussi bien — et c'est ce qui rend la preuve décisive — la mort du Christ a-t-elle mis fin à tous les sacrifices. Non seulement A. Nicolas

(1) J. de Maistre, *op. cit.*, p. 344. C. p. 339-340.

(2) *Ibid.*, p. 389.

(3) A. Nicolas, *op. cit.*, p. 55 et 57. Voir les citations qu'il fait de Charron (p. 56) et de Rollin (p. 69).

(4) *Ibid.*, p. 59.

(5) *Ibid.*, p. 61-62. « Les raisons et les autorités abondent, continue l'auteur, pour élever cette explication au plus haut degré de certitude. »

fait ressortir cette coïncidence (1), mais il est curieux de la retrouver sous la plume de M. Harnack.

« La mort du Christ, on n'en saurait douter, a mis fin dans l'histoire aux sacrifices sanglants. Or, ceux-ci reposaient sur une pensée religieuse profonde : leur extension à tant de peuples le prouverait à elle seule ; ce n'est pas à de froids et aveugles rationalistes qu'il appartient de les juger, mais à des cœurs humains qui vivent et qui sentent. Si donc il est clair que ces sacrifices correspondaient à un besoin religieux ; si d'ailleurs il est certain que ce besoin a trouvé dans la mort du Christ sa satisfaction et par suite sa fin ; s'il est, enfin, expressément témoigné, comme dans l'épître aux Hébreux : « *Par une seule oblation il a purifié pour l'éternité ceux qui sont sanctifiés* », voilà une idée qui ne nous reste plus aussi étrangère ; l'histoire lui a donné raison et nous commençons à la sentir nous-mêmes. Cette croix avait la valeur d'un sacrifice ; sinon, comment aurait-elle la puissance de pénétrer dans ce monde intérieur de l'âme d'où étaient sortis les sacrifices sanglants ? Elle n'était pas un sacrifice comme les autres ; sinon, comment leur aurait-elle mis fin ? Elle les a fait disparaître en les terminant (2). »

En présence de ces belles argumentations, où l'induction et l'expérience se prêtent un mutuel concours, n'est-ce pas le cas de se rappeler l'adage : qui veut trop prouver ne prouve rien ? Ce n'est pas de la Rédemption seulement, mais de tout le christianisme, que nous aurions une démonstration empirique ; quel est l'apologiste chrétien qui ne reculerait devant cette conclusion ? Faut-il ajouter que l'adhésion imprévue de M. Harnack à la théorie de nos bons traditionalistes est plutôt une garantie de médiocre aloi ? Il suffit, en effet, d'un rapide examen pour se rendre compte que la thèse est loin d'être aussi solide que brillante.

Tout d'abord nous répéterons ici que, pour découvrir au sacrifice cette importance et cette signification, il a fallu s'éclairer à la lumière des faits chrétiens Par conséquent, l'induction historique a ceci de commun avec l'expérience psychologique qu'elle ne saurait être un instrument de découverte, mais tout au plus un moyen de vérification.

Encore ne faut-il pas s'exagérer la valeur de ce contrôle. A-t-on démontré que le sacrifice ne saurait avoir une origine naturelle, que l'expiation en est toujours le but conscient, primitif, essentiel ? Tout le système repose pourtant sur ces deux postulats indémontrés et sans doute indémontrables. Or, on sait que saint Thomas, par exemple, voit dans le sacrifice une institution humaine (3) ; et quant à s'appuyer sur le caractère irrationnel de ces rites pour leur attribuer une origine divine, n'est-ce pas un étrange paradoxe ? La multiplication des sacrifices s'explique sans autre mystère par les mêmes causes qui leur ont donné naissance et l'on ne saurait sérieusement soutenir que leur impuissance spirituelle est affaire de constatation historique. Ainsi, du simple point de vue rationnel, le caractère prophétique de l'institution

(1) A. Nicolas, *op. cit.*, p. 13.
(2) Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Leipzig, Hinrichs, 1900, p. 98-99
(3) Voir *Sum. theol.*, 2ª 2ae, qu. 85, art. 1.

demeure la thèse à démontrer, tout au plus une hypothèse dont on peut dire qu'elle ne s'impose pas.

De même, la disparition des sacrifices dans le monde chrétien tient à la victoire générale du christianisme sur le paganisme ; mais, entre ce fait et la mort de Jésus sur la croix, il n'y a pas de rapport spécifique d'où l'on puisse tirer argument. Pour souder ce lien fragile, A. Nicolas a recours à l'Écriture et se réclame du texte de Daniel : « Le Christ sera mis à mort... et les hosties et sacrifices seront abolis » (DAN., IX, 26-27). « Par cette circonstance de l'abolition des sacrifices, dit-il, nous découvrons le motif de leur institution. Il est clair, en effet, que si le sacrifice du Christ doit faire cesser les autres sacrifices, ceux-ci avaient pour terme, pour objet, pour *raison*, Jésus-Christ (1). » On imaginerait difficilement contre-sens exégétique plus parfaitement caractérisé et il faut, en vérité, une forte dose d'esprit de système pour appliquer au Christ ce qui est dit de son adversaire ou pour voir une loi générale de la Providence dans ce que le prophète appelait justement l'abomination de la désolation.

Aussi bien est-ce peut-être pour pallier les lacunes de cette première argumentation fondée sur l'institution sacrificielle, son origine et ses destinées, qu'on a recours aux modalités précises de son application. J. de Maistre ici encore a posé les principes ; A. Nicolas les développe en analyses détaillées.

Dans tous les sacrifices il relève quelques « caractères presque invariables » : la victime est toujours autre que le coupable ; en elle-même, elle est aussi innocente et aussi rapprochée de l'homme que possible ; elle est enfin immolée, mais de telle sorte qu'une partie serve d'aliment aux sacrificateurs et au peuple (2). Puis il fait voir, « par une étude comparative des caractères que présente le sacrifice de Jésus-Christ avec les conditions requises dans les sacrifices anciens, que ceux-ci n'avaient d'AUTRE OBJET que de le retracer et de le préfigurer ». En effet, « le Réparateur du genre humain devait être victime, victime *sainte*, *substituée*, *sanglante* et *aliment* d'une vie nouvelle pour l'humanité (3) ». « C'est ainsi, conclut-il, que tous les caractères du sacrifice qui fait le fondement du christianisme se voient reflétés dans les conditions de tous les sacrifices anciens dont il devient LA SEULE EXPLICATION POSSIBLE et dont il reçoit par contre un témoignage universel (4) ».

Si l'on néglige quelques traits de valeur secondaire, ceci revient à établir comme loi essentielle du sacrifice la substitution d'une victime innocente à la personne du pécheur ; sous cette forme, la thèse est, en

(1) A. NICOLAS, *op. cit.*, p. 61 et, de nouveau, p. 66 et p. 83, note 1.
(2) *Ibid.*, p. 57-58
(3) *Ibid.*, p. 66.
(4) *Ibid.*, p. 77. Cf. p. 83-84.

effet, classique. Et l'on assure que cette idée, toujours présente au fond des immolations païennes, reçoit dans le rituel de Lévitique la consécration incontestable de l'autorité divine. La victime choisie doit être pure et le fidèle, au moment de l'offrir, lui impose les mains, signifiant par ce geste symbolique qu'il transporte sur elle sa propre culpabilité. Puis la victime est immolée et son sang répandu devant l'autel : « car, enseigne la Loi, c'est le sang qui fait propitiation parce qu'il est la vie » (*Lévit.* XVII, 11). Ainsi, le sang représente l'animal tout entier, comme l'animal lui-même représente le pécheur ; c'est la substitution la plus complète et l'on n'oubliera pas qu'elle est exigée pour toute expiation : *Sine sanguinis effusione non fit remissio.*

De savantes dissertations ou des élévations pieuses, suivant le cas, ont été écrites sur ce thème ; à ses mérites intrinsèques la doctrine ajoute ainsi le prestige d'une certaine tradition. Néanmoins la thèse absolue qu'elle consacre ne résiste pas à la critique. L'histoire moderne des religions, au jugement même des savants catholiques, n'accepte plus cette motion simplifiée du sacrifice. Au lieu d'être universelle et quasi-nécessaire, l'idée de substitution est souvent absente ; là même où elle se vérifie, elle est loin d'être primitive. Il ressort des faits que souvent, le plus souvent peut-être, le sacrifice répond à l'idée politique d'un tribut payé au souverain maître, à l'idée mystique de la communion par le sang, à moins qu'il n'abrite des notions encore plus inférieures, comme celle de nourrir le Dieu ou de déclancher son action par une influence magique (1). Et qui donc aurait aujourd'hui une foi assez robuste dans le système pour dire avec A. Nicolas que ce qu'il y a d' « évidemment absurde » dans ces rites, « ce qui révolte » la raison, c'est cela même « qui rend leur universalité inexplicable ? » (2) Bref, l'argument tiré des sacrifices païens, pour avoir une valeur démonstrative, devrait être absolu ; et il ne repose que sur des postulats.

Il n'y a pas à faire plus de fond sur les sacrifices bibliques ; ici nous sommes heureux de nous approprier le jugement d'un savant exégète :

« Nombreux sont les théologiens qui découvrent l'idée de substitution au fond de tout sacrifice. Le sacrifice aurait pour but de reconnaître le souverain domaine de Dieu et aussi, dans l'état actuel de déchéance, l'indignité de l'homme... Si

(1) « Le caractère alimentaire du sacrifice est fort accusé chez les Chaldéens ». P. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, p. 215. Cf. DHORME, dans J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions ?* t. I, p. 154. « Le caractère alimentaire des offrandes faites aux dieux égyptiens est absolument caractéristique » J. CAPART, *ibid.*, p. 106. « Il n'y a pas de raison pour supposer qu'en offrant un sacrifice, les plus intelligents des Grecs et des Romains aient considéré ce sacrifice comme une substitution de leur propre vie due à la divinité en expiation du péché » Mgr HEDLEY, *La Sainte-Eucharistie*, p. 193-194. S'il en est ainsi chez les peuples civilisés à plus forte raison chez les sauvages. Voir Mgr LE ROY, *La Religion des primitifs*, p. 318-320.

(2) A. NICOLAS, *op. cit.*, p. 81.

pareil sentiment est difficile à constater chez les populations primitives, où le sacrifice revêt souvent un caractère joyeux, on croit du moins pouvoir l'établir chez les Israélites qui le tiendraient de la révélation... Cette ingénieuse théorie soulève beaucoup d'objections. Comment l'appliquer, par exemple, aux sacrifices pacifiques, aux sacrifices votifs, aux sacrifices d'action de grâce ? Même restreinte au sacrifice pour le péché, elle se heurte à de graves difficultés. La loi mosaïque n'admettait pas de sacrifices pour les transgressions qui méritaient la mort. Le sacrifice consistait moins dans l'immolation elle-même, qu'un laïque opérait parfois, que dans la manipulation du sang réservée au prêtre seul. A-t-on jamais prouvé que l'imposition des mains, susceptible d'un symbolisme si varié, signifiât précisément le transfert de la faute ? Et si elle signifiait cela, pourquoi la victime, au lieu d'être souillée, devenait-elle si sainte que les prêtres seuls y avaient part ? La mort sanglante fait justement défaut dans la cérémonie du bouc émissaire où l'idée de substitution est le plus sensible et où, comme on pouvait s'y attendre, l'animal chargé symboliquement des fautes du peuple devient impur et maudit (1) ».

Ce n'est pas que l'universel usage des sacrifices soit dénué de toute valeur; on peut y voir à bon droit l'expression imparfaite d'un besoin religieux par où la divine Providence préparait les âmes à recevoir le mystère de la croix et nous l'avons nous-même utilisé à ce titre. Mais l'illusion de l'apologétique traditionaliste fut de penser qu'on pouvait par là démontrer d'une manière péremptoire la réalité de la Rédemption. L'induction historique échoue à cette tâche non moins que l'analyse psychologique, et pour les mêmes motifs. Ces deux argumentations, soit isolées, soit même renforcées l'une par l'autre, ont ceci de commun, non seulement qu'elles supposent la foi, mais que leur valeur propre ne s'étend pas au-delà des limites du probable: on peut leur demander une indication ou une confirmation du dogme catholique; mais on ne saurait, au sens strict, en attendre une preuve.

***

Si elle ne peut démontrer le mystère, la raison est pourtant invitée à le défendre : impuissante à l'établir comme une conclusion de ses principes propres, elle est du moins capable de montrer que la Rédemption bien comprise n'a rien qui doive la rendre inacceptable. Au contraire, guidée par la foi, elle peut y découvrir de mystérieuses convenances qui s'harmonisent avec ses plus hautes conceptions et ses tendances les plus profondes.

Cette œuvre, souvent faite et sans cesse à refaire comme toutes les apologétiques, est aujourd'hui plus actuelle que jamais. Non pas que la raison moderne ait, à vrai dire, fait surgir de difficultés vraiment nouvelles; Abélard au douzième siècle et, plus encore, Socin au seizième ont constitué un arsenal d'objections dans lequel les adver-

(1) F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, deuxième partie, Paris, Beauchesne, 1912, p. 284-286.

saires postérieurs du dogme traditionnel n'ont eu qu'à venir puiser. Tout au plus de légères modifications ont-elles paru nécessaires pour adapter ces vieilles armes aux besoins du jour. Et ce fait est évidemment de nature à rassurer le croyant que certaines « affirmations de la conscience moderne » pourraient émouvoir : n'est-il pas vraisemblable *a priori*, puisque l'attaque est aussi ancienne, que les ripostes n'ont pas manqué ? Nous verrons, en effet, que les réponses devenues classiques de nos vieux théologiens demeurent toujours excellentes ; mais il est nécessaire, plus que jamais, de les rééditer à l'adresse d'adversaires qui ne désarment pas.

Joseph Rivière.

NOTES ET CRITIQUES

E. Podechard, professeur à l'Institut catholique de Lyon, *L'Ecclésiaste*, Paris, Gabalda, 1912, in-8° raisin, XVIII-500 pages.

La collection d'*Etudes bibliques* éditée sous la haute direction de l'Ecole biblique de Jérusalem et destinée à grouper des ouvrages d'exégèse scientifique s'est dernièrement enrichie de ce commentaire de l'*Ecclésiaste*. Il renferme une introduction de plus de deux cents pages, un commentaire de plus de deux cent cinquante pages, un index des mots hébreux, une table des matières et une table analytique. C'est donc un ouvrage exégétique très imposant. Et c'en est un de première valeur.

Le chapitre I, consacré à la canonicité de l'*Ecclésiaste* est l'un des mieux venus de l'ouvrage et l'un des plus éducatifs. Grâce à de nombreux textes anciens cités et interprétés, M. Podechard décrit avec netteté les hésitations, les résistances, les tergiversations, les discussions qui précédèrent, pour l'*Ecclésiaste* comme pour certains livres notamment du groupe *Kethûbhîm*, leur acceptation incontestée comme écriture sacrée. On voit fort bien que le canon avec sa nomenclature rigide est au point d'aboutissement d'un long usage et non au point de départ d'une décision ; qu'il sanctionne un état de chose et ne le crée point. C'est ainsi que l'*Ecclésiaste*, déjà lu et tenu pour livre saint dès le dernier siècle avant l'ère chrétienne, restait encore discuté vers le milieu du deuxième siècle de notre ère. Le principal effort des argumentations qui se déroulaient à son sujet dans les écoles rabbiniques portait sur la recherche de ce qu'avaient pensé et fait les ancêtres. La question en litige n'y était pas tranchée par des arguments spéculatifs mais par la constatation d'une pratique ; c'était la tradition qui faisait la loi. Elle avait même pour ces inlassables ergoteurs qu'étaient les rabbis d'alors plus de valeur peut-être et en tout cas plus de force obligatoire que la Loi écrite. C'était le temps où les casuistes n'hésitaient pas à énoncer un principe aussi subversif que celui-ci : « On est plus coupable d'enseigner contrairement aux prescriptions des docteurs de la Loi que contrairement à la Loi elle-même ». Les propos d'école importaient bien autrement que la parole divine ! Rien n'oblige l'exégète moderne à suivre l'exégète juif dans cette voie et, au reste, ce n'est pas la tendance de la critique d'aujourd'hui qui préférerait plutôt des textes écrits aux traditions. Mais, du moins, il ne faut pas perdre de vue l'importance qui s'attachait à la tradition dans ces milieux. On s'y souciait bien moins d'innover que de continuer, de réfléchir par soi-même que de répéter ; c'était un âge de stagnation intellectuelle dont nous avons beaucoup de peine à nous représenter la morne immobilité parce que nos esprits ne pourraient jamais s'y soumettre. Mais ce

servilisme superstitieux doit garder tout son prix aux yeux de l'historien, car il est le meilleur garant de ce que toute tradition antique peut conserver de véracité dans plusieurs de ses éléments sinon dans leur totalité.

Dans le chapitre II, M. Podechard parcourt l'histoire de l'interprétation de l'*Ecclésiaste* chez les Juifs et chez les chrétiens. On y voit que l'*Ecclésiaste* fut toujours un livre difficile à comprendre et même parfois déconcertant pour qui restreint ou méconnaît l'importance de l'élément humain dans la rédaction des livres saints. Son auteur, tout inspiré qu'il fût, était de son temps ; il ne semble pas avoir reçu de Dieu une révélation particulière sur certaines questions aussi graves que l'existence d'une rétribution dans l'au-delà ni sur l'aboutissement chrétien de l'antique religion juive. Aussi, pour les Juifs des siècles postérieurs comme pour les chrétiens qui s'approprièrent leur littérature sacrée l'embarras de l'expliquer fut-il souvent très grand. On a tout imaginé en fait de subterfuge exégétique pour épargner à Qohéleth l'imperfection pourtant presque fatale d'avoir exposé en quelques-unes de ses pages des convictions religieuses et des principes moraux qui ne cadraient plus avec la religion et la morale des époques plus avancées. Explication allégorique, explication morale, explication spirituelle, puis invention de dialogues où il aurait défendu les vérités plus relevées tandis que son interlocuteur supposé aurait soutenu les vérités trop pénétrées d'un certain naturalisme, ou bien encore échos des deux âmes de Salomon, celle de Salomon sage et celle de Salomon déchu, — ces divers systèmes imaginés, abandonnés, repris au cours des âges se sont tour à tour faits forts de donner la clef d'un ouvrage énigmatique. Il ne l'était, à vrai dire, que parce que l'on n'avait pas encore le sens, le goût ni même, si on le veut, l'audace de l'exégèse historique. Mais il l'est infiniment moins dès que l'on replace l'auteur inspiré et son œuvre littéraire à son temps et dans son milieu — que l'on remarque à quel point Dieu condescend souvent à s'adapter à l'esprit de l'homme et à ne pas l'entraîner brusquement au delà de ses limites — dès que l'on s'applique, enfin, sans nier la légitimité des développements chrétiens de la parole inspirée, à en fixer avec quelque précision le point de départ en définissant, dans la mesure du possible la pensée pure de l'écrivain sacré. Qohéleth n'est pas un chrétien ; il n'est même pas un yahwéiste enthousiaste comme un Amos ou un Isaïe ; il se tient plus volontiers au niveau des réflexions pratiques qu'il ne s'élance vers les sublimités divines qui s'épanouiraient un jour dans le christianisme. A voir ainsi sa place, à voir que Dieu ne l'en a pas sorti par cela seul qu'il l'a choisi pour son interprète, on s'épargne bien des difficultés dans l'explication de sa pensée et, au prix de moins d'efforts et d'ingéniosité, on est plus près de la vérité modeste qu'il a reçu mission de proposer aux hommes.

Dans le chapitre III l'auteur donne l'analyse du livre de l'*Ecclésiaste*. Cette analyse n'est pas aisée, d'abord parce que nous avons, sur l'ordonnance logique d'un écrit, des idées et des besoins que les auteurs inspirés qui étaient des Sémites ne partagent qu'à un faible degré, — puis parce que leurs procédés littéraires, où la compilation et la retouche jouent un rôle de quelque importance, jettent souvent

du trouble dans la suite et les développements de leurs pensées. Pour arriver à « mettre un certain ordre dans ce chaos » qu'est l'*Ecclésiaste*, M Podechard, amorçant ainsi sa théorie de la multiplicité des auteurs, observe « que l'ouvrage est constitué par deux séries parallèles de pensées et de réflexions. La première, de beaucoup la plus considérable, est faite de développements suivis, relatifs au thème fondamental du livre ; la seconde comprend de petits groupes de sentences qui s'intercalent, de ci, de-là, dans la première » On devine tout de suite que cette seconde série renferme des observations occasionnelles sur les divers points d'expérience ou de morale traités par la première, et que celle ci ne présente bien « une unité caractéristique et une suite satisfaisante » que si on l'isole de son commentaire, commentaire qu'aujourd'hui nous mettrions au bas des pages en forme de notes, au lieu de l'intercaler dans le texte même au risque de le surcharger, de le morceler et de l'obscurcir.

Le chapitre IV, consacré à la langue de l'*Ecclésiaste*, est des plus importants puisqu'il fournit des arguments matériels contre l'authenticité salomonienne du présent opuscule. C'est Grotius, un protestant hollandais, qui, vers le milieu du dix-septième siècle, discerna le premier l'âge tardif de la langue de l'*Ecclésiaste*, en en comparant le vocabulaire à celui de Daniel, d'Esdras et des Chroniques. Ses vues furent d'abord combattues et rejetées. Mais comme elles dérivaient de considérations philologiques où l'imagination et le préjugé ne sont guère de mise, elles finirent par s'imposer à tous ceux qui étaient capables d'en saisir la teneur et d'en évaluer l'importance. « Personne aujourd'hui n'oserait les rejeter », du moins, faut-il ajouter, personne parmi les exégètes qui étudient les textes sacrés selon les procédés modernes d'investigation. Car il en est d'autres que ces arguments positifs embarrassent et contre la force probante desquels ils s'évertuent encore à dresser de fragiles et pitoyables barrières. Mais les faits qui les heurtent les renversent sans peine, et « l'examen soit du vocabulaire, soit de la grammaire de l'*Ecclésiaste*, permet de conclure que sa langue est au dernier terme du développement de l'hébreu biblique ». Mots hébreux tardifs, mots d'importation araméenne, mots néohébreux, procédés grammaticaux, tournures de syntaxe caractéristiques de l'hébreu tardif, de l'araméen, du néohébreu, — il y a là un ensemble tel qu'aucun exégète compétent n'oserait aller à l'encontre du verdict qui en découle.

Mais ce verdict est grave, car il refuse à Salomon la paternité de l'*Ecclésiaste*. C'est qu'en effet les tenants d'ailleurs de moins en moins nombreux de son origine salomonienne veulent bien encore concéder que « l'origine salomonienne de cet écrit n'est pas de foi ». Mais ils n'hésitent pas à déclarer que l'attribution de l'*Ecclésiaste* à Salomon est traditionnelle. « Tous les commentateurs juifs et chrétiens, écrit M. Vigouroux (*Manuel biblique*, 12e édition, tome II, p. 505) ont été unanimes à attribuer à ce prince la composition de l'*Ecclésiaste*, jusqu'au XVIIe siècle... » Et selon M. Pelt : « ...la tradition juive et chrétienne regarde... Salomon comme le véritable auteur du livre » (*Histoire de l'Ancien testament*, 4e édition, tome II, p. 79). Or si la tradition est si formelle, comment des exégètes catholiques osent-ils s'en écarter ? Des arguments scientifiques pourraient-ils donc infirmer une

croyance traditionnelle ? Et une tradition devra-t-elle s'évanouir dès que la science historique arrivera à fournir contre elle des arguments positifs de la nature de ceux que l'on invoque contre l'authenticité salomonienne de l'*Ecclésiaste* ? Sans doute il y a lieu de distinguer entre tradition et tradition, et il faudra dire que la tradition juive et chrétienne sur le point particulier où on l'abandonne, n'avait pas la valeur qu'elle aurait sur d'autres points, par exemple en ce qui concernerait l'origine mosaïque du Pentateuque Mais c'est cette différence de valeur que l'on aurait aimé voir indiquée, établie et discutée par M. Podechard. Il me semble que son ouvrage qui a voulu être complet et « exhaustif », qui renferme une longue note théologique « sur l'ignorance où se trouvaient les Juifs relativement aux récompenses de l'autre vie » (p. 179-182), n'aurait pas dû se borner à renvoyer, pour cette question de principe, à la méritoire étude que le P. Condamin lui a jadis consacrée dans la *Revue biblique* (1900, p. 30 et suiv., 354 et suiv.) Les lecteurs catholiques lui auraient su gré d'avoir travaillé à déblayer le terrain des exigences traditionnelles mal fondées et caduques, et les lecteurs non-catholiques auraient pu se convaincre que leurs collègues qui adhèrent par leur foi à tout le contenu des formules dogmatiques jouissent, en matière d'exégèse scientifique, de la liberté suffisante pour assurer la recherche critique et le maniement impartial des arguments d'ordre historique. Le beau livre de M. Podechard est à lui seul une preuve manifeste de cette liberté. Je regrette que cette leçon n'y ait pas été plus explicitement exposée.

Les chapitres suivants établissent les rapports possibles, vrais ou supposés qui existent entre l'*Ecclésiaste* et l'Ecclésiastique, la Sagesse, la littérature apocalyptique, les doctrines sadducéenne, pharisienne, essénienne, la philosophie grecque enfin dans ses divers systèmes. Il y a là une cinquantaine de pages très étudiées mais qui ne laissent pas de paraître un peu longues pour les minces résultats auxquels on finit par aboutir. Je ne sais même si l'auteur de l'*Ecclésiaste*, libéré d'à peu près tous les liens qui auraient pu le rattacher à divers courants d'idées, n'apparaît pas doté, en définitive, d'une originalité qui dépasse un peu son mérite. Car il ne faut pas oublier qu'un auteur dépend d'autrui non pas seulement par ce qu'il emprunte — et sur ce point, M. Podechard a écarté presque toute dépendance de la part de Qohéleth — mais qu'il en dépend aussi par sa réaction contre des doctrines, des manières de voir, des préjugés, des aspirations, des ambitions qu'il se défend d'accepter ou de poursuivre pour son propre compte. Ce caractère négatif de la dépendance philosophique et littéraire, peut-être ne serait-il pas trop difficile de montrer qu'il se trouve chez l'*Ecclésiaste*. On peut même dire que c'est par son goût pour la résistance passive à l'enthousiasme religieux qui agitait sûrement certains de ses contemporains, par son penchant pour la sagesse moralisante et refroidissante, qu'il tranche si fort sur l'ensemble de la littérature d'une religion enflammée qui constitue la meilleure partie de notre Bible. Qui devinerait jamais, par exemple, que Qohéleth eût lu, chanté et médité les Psaumes ? Leurs invocations ardentes n'ont éveillé chez lui que des échos étouffés, et, au lieu de vibrer à leur unisson, son âme semble être retombée de toute sa lassitude sur elle-même.

Dieu ne lui avait pas fait le don d'une âme de psalmiste ni de prophète. Tout cela, évidemment, « touche au domaine de l'impondérable », comme dit fort bien M. Podechard à propos de l'influence de la culture hellénique sur l'*Ecclésiaste*. Mais c'est à des esprits déliés et mesurés comme le sien qu'il appartient de définir ou, quand cela est impossible, de réserver toujours avec netteté les influences générales de milieu, de traditions, de formation, de relations auxquelles aucun auteur ne saurait être supposé avoir échappé.

Après une étude sur l'arrière-plan historique du livre où l'on peut voir se refléter plusieurs époques de l'histoire des Hébreux, sauf l'époque même de Salomon, M. Podechard porte ses recherches sur la date et l'auteur de l'*Ecclésiaste*. Etant donné qu'on peut « considérer l'origine salomonienne de l'*Ecclésiaste* comme abandonnée de tous », il n'y a plus qu'à choisir entre les deux périodes qui auraient pu voir naître cet écrit, soit la période de la domination perse après le retour de la captivité, soit la période suivante caractérisée par l'infiltration lente ou violente de la civilisation grecque. Somme toute c'est cette seconde période qui doit être préférée avec plus de vraisemblance, « et bien qu'en cette matière il n'y ait pas jusqu'à présent de certitude, on peut espérer n'être pas trop loin de la réalité en faisant composer l'*Ecclésiaste* dans la période qui s'étend de l'an 290 à l'an 190 avant Jésus-Christ, et plus probablement dans la seconde moitié du troisième siècle ».

Mais par qui ? Par un sage de Jérusalem, de complexion pessimiste, réfléchi et presque rêveur, sans grand enthousiasme et sans éloquence, pénétré du sérieux de la vie mais ne lui accordant pas pour cela une importance bien considérable. Quant aux circonstances et aux incidents de son existence rien ne nous en est connu avec quelque netteté. Peut être réunissait-il autour de lui quelques disciples qui le vénéraient et qui gardèrent toujours très vivante en eux l'impression de la conviction émue avec laquelle il aimait à redire : « Vanité des vanités. Tout est vanité ! ».

« Tout est vanité », même la littérature, car c'est « en une prose assez mauvaise » qu'il a composé son livre. « Le style est tantôt pesant et embarrassé, tantôt lâche et prolixe, presque toujours terne et sans couleur. Il devient singulièrement plat dès qu'une pensée un peu haute ou un peu générale ne l'anime plus, et il n'échappe même pas au reproche de vulgarité... Son indigence verbale est surprenante. Il trahit à la fois la pauvreté de son vocabulaire et la négligence de sa composition par la fréquence de ses répétitions et la monotonie de ses formules ». Cette appréciation qui pourrait être sévère si Qohéleth ne devait nous apparaître plutôt comme un causeur que comme un écrivain n'empêche pas de reconnaître et de signaler un certain nombre de développements ou de maximes qui possèdent « une force singulière et parfois une réelle beauté... On peut même soutenir que la puissance de l'auteur est due en partie à son mépris de l'art et des procédés littéraires. Peu de livres en effet laissent dans l'âme une impression aussi difficile à effacer » Cet éloge très juste vaut mieux qu'une louange littéraire.

Le chapitre XIII traite de la composition du livre. Après un exposé des diverses solutions proposées au cours des siècles pour expliquer

les heurts de pensée qui se constatent souvent dans ce petit opuscule, M. Podechard s'arrête à la théorie de Siegfried (1898), qui y voit les traces de l'intervention de différents correcteurs dans le but de retoucher et de redresser certaines affirmations inquiétantes pour eux d'un premier et principal auteur. C'est donc le procédé des retouches, assez voisin de celui de la compilation, qui expliquerait le mieux la forme présente de l'*Ecclésiaste*. Le principe de cette théorie trouve trop d'applications dans le reste de la Bible, pour qu'il y ait lieu de s'arrêter à le justifier. Le difficile et le délicat est plutôt de découper dans l'ensemble, puis de répartir entre les auteurs successifs les différentes additions qui sont venues s'intercaler dans l'ouvrage primitif. Siegfried n'a pas échappé au vertige des initiateurs qui, fascinés par leur théorie et entraînés à la poursuivre jusque dans des détails infimes, oublient souvent que la logique pure n'est pas l'unique loi de la composition littéraire et que le meilleur esprit n'est pas toujours d'une cohérence sans faiblesse. Aussi, en découvrant une dizaine de mains d'auteurs ou de glossateurs différents dans la trame de l'*Ecclésiaste*, Siegfried a-t-il à peu près sûrement dépassé la mesure. C'est à ramener les applications du principe des retouches à des proportions moins excessives que se sont principalement appliqués les exégètes partisans de sa théorie. M. Podechard s'est rangé parmi eux, et il semble avoir serré avec une approximation plus voisine de la vérité les conditions de la composition et des révisions de l'*Ecclésiaste*.

Voici les principales conclusions de ses recherches. L'écrit fondamental composé par un personnage pour nous énigmatique et surnommé Qohéleth aurait bien paru présenter à ses premiers lecteurs des propositions teintées de quelque hardiesse. Mais son auteur jouissait dans les cercles de sages d'un prestige mérité par la dignité de sa vie ; on savait que ses paroles, interprétées comme il le voulait, reflétaient, sinon une opinion unanime, du moins un aspect présent à beaucoup d'esprits du problème de la vie ; le vulgaire n'était pas touché par ces discussions qui ne l'intéressaient guère et, du reste, ne l'atteignaient pas. Le livre vécut donc dans les cénacles, lu avec curiosité, commenté et discuté avec cette obstination routinière propre aux intellectuels orientaux. Cependant les esprits et leurs idées avaient marché, la révélation s'était exprimée plus explicitement, la sagesse tendait à devenir une pensée transcendante, immuable et intangible ; Qohéleth avait vieilli, il retardait, il inquiétait. Des mains pieuses mais hardies le rajeunirent et l'adaptèrent aux convictions plus rigides dès lors en circulation. Un disciple déjà s'était porté garant de la hauteur des vues de son maître vénéré en ajoutant à l'ouvrage primitif l'épilogue que nous lisons actuellement (XII, 9-12), et il y avait intercalé quelques maximes qu'il regrettait que Qohéleth eût omises (I, 2 ; VII, 27-28 ; XII, 8). Des sages (*hâkhâm*) imitèrent ce premier exemple et redressèrent sentencieusement et métriquement en maint passage la pensée de Qohéleth qui n'avait pas encore pour la Sagesse le véritable culte qu'eux lui rendaient. Enfin des piétistes (*hâsîdh*), choqués de ne pas voir la religion et en particulier la croyance aux rétributions futures jouer dans ce livre le rôle qu'elles tenaient dans leur vie, y insérèrent des réflexions en prose destinées à le mettre au point et à lui enlever toute chance de porter le trouble ou le scandale

dans les âmes qui ne savent pas réfléchir sur un écrit et émousser ses traits dangereux. Ainsi immunisé, l'*Ecclésiaste* sortait peu à peu des cercles fermés et se répandait dans des milieux plus divers ; il devait bientôt prendre place parmi les ouvrages du canon.

Cette hypothèse frappe par sa cohérence et personne ne lui refusera un certain degré de probabilité. Sans doute, elle ne permet pas de croire que le livre inspiré sort définitivement rédigé du qalam d'un seul auteur humain comme il est définitivement organisé dans l'esprit de Dieu ; l'inspiration d'en haut apparaît ainsi comme départie collectivement au groupe d'écrivains qui collaborent à la mise en œuvre d'un écrit ; elle s'harmonise avec les procédés littéraires en usage dans un temps qui ne ressemble guère à notre temps et parmi des esprits fort différents des nôtres. Mais elle gagne en vie et en vérité ce qu'elle perd en rigidité ; elle apparaît comme un don condescendant de Dieu aux besoins et aux exigences de la condition humaine et elle ne perd rien de sa transcendance pour avoir su se plier à notre petitesse.

Après avoir ainsi exposé en des termes qui auraient pu, me semble-t-il, être légèrement plus dubitatifs la dernière hypothèse sur la composition de l'*Ecclésiaste*, M. Podechard écrit : « La pluralité d'auteurs ne présente pas pour les livres sapientiaux les inconvénients qu'on pourrait avoir à redouter pour les livres historiques » (p. 169). Je regrette beaucoup cette phrase. Comme le dit très bien ailleurs M. Podechard, à propos de la langue de l'*Ecclésiaste*, le premier devoir de l'exégète est de s'incliner devant les faits « quelles que [doivent] en être les conséquences » (p. 43). Si la pluralité d'auteurs se prouve aussi bien pour les livres historiques que pour les livres sapientiaux, la question des conséquences est aussi secondaire là qu'ici. Or, sur ce point de la compilation comme procédé littéraire, la critique est infiniment plus unanime et catégorique quand il s'agit des livres historiques que lorsqu'il s'agit de l'*Ecclésiaste*. C'est même par l'étude des livres historiques que l'on est d'abord arrivé à en établir le fait et sa généralité. Aussi y aurait il quelque ingratitude à profiter des découvertes faites, des travaux entrepris, des polémiques soutenues par la critique dans l'étude du problème du travail littéraire en matière de récits historiques, et à entretenir en même temps le discrédit que plusieurs esprits lui en gardent encore. Je suis absolument certain que telle n'est pas la pensée ni l'intention de M. Podechard. Mais cette phrase a déjà été citée ailleurs et elle serait des plus préjudiciables à l'étude scientifique de la Bible si elle arrivait à paraître tant soit peu fondée.

Dans le chapitre suivant se trouve très heureusement synthétisée la doctrine de Qohéleth dont les éléments sont fournis et étudiés par le menu au cours du commentaire. Ce que ce sage pensait de la vie en général, de Dieu, de la morale, de la sanction est opposé aux erreurs que des exégètes, la plupart du temps trop préoccupés d'eux-mêmes pour entrer à fond dans la pensée d'un autre, lui ont si généreusement prêtées. Sceptique, incrédule, matérialiste, épicurien, déterministe, pessimiste absolu, égoïste, Qohéleth aurait été un moderne venu au monde vingt siècles trop tôt. Mais il n'était qu'un Juif pratique sans envolée vers l'idéal, et comme son expression voile souvent de ses

formes imprécises sa pensée enveloppée et lente, rien n'est plus facile que d'y introduire ce qui plaît à chacun de nous.

Quant au rôle que son livre a pu jouer dans le développement de la religion juive, ce ne fut pas, semble-t-il, un rôle de premier plan. Il tranchait trop sur le reste de la littérature sacrée, l'époque où il commença à se répandre était trop agitée par les rêveries eschatologiques et les essais de restauration nationale pour que l'on eût songé à chercher dans sa placidité décevante un aliment à l'enthousiasme qui soulevait les âmes et que les prophètes nourrissaient plus abondamment. Aussi son influence fut-elle plutôt négative ; « elle a consisté à mettre en lumière l'insuffisance de la vie présente et par là même à préparer les âmes à recevoir la révélation de la vie future.. Qohéleth a contribué à agrandir l'âme juive ; il a creusé en elle un abîme que seules les espérances éternelles pourront combler ».

Après le chapitre consacré au texte et aux versions de l'Ecclésiaste, M. Podechard donne sa traduction de l'opuscule. Il a lui-même indiqué dans son avant-propos qu'elle « vise surtout à être littérale... dût-il en résulter de-ci de-là un peu moins de facilité dans l'expression ». Son but est en effet atteint. Il aurait rendu service au lecteur en y indiquant soit par des sigles soit par des caractères différents les divers auteurs ou groupes d'auteurs qui prirent part, d'après sa théorie, à la composition de l'ouvrage.

Le commentaire est l'un des plus pleins que l'on puisse rêver. Il s'étend pour douze petits chapitres sur une longueur de deux cent cinquante pages très compactes. On trouverait difficilement quelque chose qui y eût été omis. J'oserais croire qu'il serait facile de signaler ce qui s'y trouve de trop. Mais, néanmoins, la lecture n'en est pas ardue, car l'ordre et la clarté y règnent en maîtresses et l'on y est sans cesse guidé par la réserve et le bon sens que l'esprit français introduit généralement dans les travaux d'exégèse critique qu'il a le courage d'entreprendre ou de reviser. Quant à la méthode critique elle est appliquée avec sang froid, discrétion et rigueur. Aussi, tant par la surabondance des matériaux que par leur étude vraiment scientifique, le livre de M. Podechard fait honneur à l'exégèse catholique en France. Les juges les plus exigeants n'ont fait nulle difficulté d'y reconnaître un bel ensemble de qualités ; personne n'abordera l'étude de l'*Ecclésiaste* sans venir chercher là des lumières et souvent des solutions ; et encore que Qohéleth appartienne, par sa langue et par ses idées, à la basse époque de la littérature hébraïque, cette longue et complète étude sera l'une des plus éducatives pour les jeunes exégètes soucieux de s'initier à une discipline qui ne s'acquiert bien que sous la conduite d'un vrai maître.

Louis DESNOYERS.

Gallia christiana novissima. Histoire des Archevêchés, évêchés et abbayes de France. Saint-Paul-Trois-Châteaux (Evêques, Prévôts) par feu le chanoine J.-H. ALBANÈS, et feu le chanoine FILLET, complétée, annotée et publiée par le chanoine Ulysse CHEVALIER, en vente à l'Imprimerie Valentinoise, Valence, 1909. in-8° XI-747 p.

L'heure tardive ou nous est parvenu cet ouvrage nous servira d'excuse auprès de nos lecteurs pour ne leur en avoir pas plus tôt signalé

l'apparition. Il forme le quatrième volume de la monumentale Histoire que M. le Chanoine Albanès se proposait de consacrer aux diocèses de sa chère Provence sous le titre de *Gallia Christiana novissima*. On sait qu'avant sa mort il n'en put publier que le premier volume. Le dévouement généreux de son savant ami, M. le Chanoine Ulysse Chevalier, aujourd'hui membre de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, a sauvé du naufrage le vaste recueil de notes et de documents qui devaient constituer le fondement et l'ossature de la nouvelle *Gallia Christiana*. Ainsi ont déjà vu le jour, par ses soins, *Marseille* (1899) et *Arles* (1900) que nous avons signalé en leur temps. Aujourd'hui *Saint-Paul-Trois-Châteaux* les suit après un délai qu'explique la réédition de son incomparable *Répertoire*. Aux notes de M. Albanès, M. U. Chevalier a pu joindre celles de M. Fillet ; et, comme pour les précédents volumes, il a présenté, coordonné, complété, annoté, et publié le tout.

Le diocèse de Saint-Paul-Trois-Châteaux, réduit à moins de 40 paroisses, n'eût jamais l'importance des précédents. Du troisième siècle à la Révolution il n'en présente pas moins une liste de 78 évêques dont une dizaine sont honorés du titre de saints. Sur les origines chrétiennes, M. Ch se contente de nous dire dans son *Avant-propos* : « Le Tricastin, situé sur la rive gauche du Rhône et traversé par la grande voie romaine d'Agrippa, fréquenté par les légions romaines et les commerçants, dut entendre parler, dès le premier, siècle de la nouvelle religion du Christ Là comme ailleurs, ses débuts furent lents, ses progrès intermittents. On n'atteint les faits positifs de l'histoire qu'avec la mission, dans les Gaules, de saint Pothin, premier évêque de Lyon vers 150 » Les mêmes obscurités planent encore, ici comme pour tous les épiscopologes, sur la période qui s'étend du huitième au onzième siècle, mais dès lors la lumière se répand assez abondante sur toute la série. Il y a peu d'épiscopats qui ne soient attestés ou mentionnés par plusieurs documents. Tels d entre eux, par exemple ceux de Geoffroy de Vogué, Guillaume d'Aubenas, Etienne Genevès, Ymbert de Laye, — et nous ne disons rien des plus modernes — couvrent plusieurs colonnes.

Les documents qui nous conservent leur souvenir sont le plus souvent des contrats où figurent ces évêques, leurs bulles de provisions, leurs ordonnances synodales, leurs testaments ou actes émanés de leurs chancelleries, sans compter ceux qui ont trait au chapitre et aux prévôts étudiés dans la seconde partie du volume. C'est dire l'intérêt qu'offrent et le genre de renseignements que fournissent pour notre histoire ecclésiastique les 1500 documents ici publiés en totalité ou en partie ou simplement analysés Il est grandement à souhaiter que rien ne périsse de ces matériaux si péniblement amassés et si précieux même dans l'état brut où ils nous sont ici présentés M. le Chanoine U. Chevalier ne saurait être trop remercié de l'abnégation dont il fait preuve en s'imposant une aussi ingrate besogne que celle d'une pareille publication. Le monde savant ne lui en doit pas moins de reconnaissance que la mémoire d'Albanès, et leur dette ne cesse de s'accroître. Car déjà un nouvel in-folio a suivi, croyons-nous, ou est sur le point de suivre celui de *Saint-Paul-Trois-Châteaux*. A. DEGERT.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

QUELLE A ETE LA PENSEE DEFINITIVE DE S. THOMAS SUR LE SALUT DES INFIDÈLES ?

Aujourd'hui, le problème du salut des infidèles est essentiellement dans l'antinomie bien connue. D'un côté deux principes : aucun adulte ne sera privé de sa fin surnaturelle sans un péché mortel personnel ; aucun adulte n'arrivera à sa fin surnaturelle sans un acte de foi stricte et explicite à un minimum de vérités révélées. En face de ces principes, un fait : des milliers d'hommes ont vécu et vivent encore actuellement dans l'ignorance invincible de toute révélation : faut-il donc les damner en bloc?

Toutes les solutions proposées reviennent en somme à adoucir la rigueur de quelqu'un de ces trois termes : une d'entre elles, on le sait, consiste à corriger l'affirmation catégorique du fait d'ignorance par l'appel à une providence spéciale de Dieu sur les âmes de bonne volonté : à tout homme qui aura fidèlement observé la loi naturelle et correspondu autant que possible aux lumières reçues, Dieu fera parvenir le minimum de vérité révélée nécessaire pour atteindre la fin surnaturelle, et cela au moment, par les moyens connus de Lui, au besoin par des voies extraordinaires.

Cette solution, acceptée seule ou concurremment avec d'autres par la plupart des théologiens, se recommande tout particulièrement de la grande autorité de saint Thomas.

Celui-ci, en effet, a rencontré, sous une forme très atténuée, il est vrai, l'antinomie posée plus haut : à propos de la question « *utrum explicatio fidei sit de necessitate salutis?* » (III *Sent.* D. 25, q. 2, a. 1), ou bien « *utrum homo teneatur ad aliquid credendum explicite?* » (*de Veritate,*

q. 14, a. 11, et II. II, q. 2, a. 5), il examine l'objection suivante :

« ... Possibile est aliquem nutriri in sylvis vel inter lupos; et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur... » *(de Veritate* l. cit.)

On connaît la réponse :

« ... Ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, *certissime* est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. 10. »

Formulée déjà en termes à peu près identiques dans le commentaire sur les Sentences (*loc. cit.* a 1, sol. 1, ad. 1-2) cette réponse du Docteur Angélique est devenue vite classique, même en dehors de l'école thomiste et chez des théologiens qui, comme Durand ou Biel, chantent souvent *extra chorum* (1). Quand les découvertes du quinzième siècle vinrent élargir le problème et substituer au théorique *puer educatus in sylvis*, les millions d'Indiens du nouveau monde, la majorité et bientôt la masse presque entière des théologiens reprit cette même réponse en l'étendant à tous les infidèles de bonne foi.

Et cependant, à y regarder d'un peu près, on peut se le demander, la solution appelée à une si grande fortune représente-t-elle bien la pensée définitivede saint Thomas sur la question?

Assurément, pour la thèse des interventions extraordinaires de Dieu en faveur des païens honnêtes et de bonne foi, on peut apporter bien des autorités : saint Basile la formulait déjà en termes explicites (2), de nombreux théo-

(1) Durand, *in III Sent.*, D. 25, a. 1, n. 9; Biel, *in III*, D. 25, a 2. concl. 3. Ce dernier, *in II*, D. 22, q. 2, a. 3., dub. 1, résout dans le même sens, après Alexandre de Halès qu'il cite, le cas d'un « puer qui ab infantia includatur in carcere Sarracenorum. »

(2) *Regulae brevius tractat.*, 224, M. 31, 1232.

légiens, dans les diverses écoles, surtout depuis le seizième siècle, l'ont défendue constamment, et cela sans se faire illusion sur les difficultés très réelles qu'elle présente (1); on peut donc bien dire que sa valeur traditionnelle ne tient nullement au seul suffrage de saint Thomas. On conçoit cependant, vu la place donnée à ce suffrage, qu'il ne soit pas sans profit d'examiner avec quelles restrictions ou quelles nuances on peut légitimement l'invoquer.

Si, en effet, on compare les trois exposés successifs (2) que saint Thomas a fait de la même question, dans *III Sent.* D. 25, q. 2 = *Verit.* q. 14 a 11 = *II-II* q. 2, a 5-8, on constate, en dehors des changements fort intéressants opérés dans la disposition des matières, plusieurs modifications qui atteignent le fond même de la doctrine.

Pour l'exposé positif sur la nécessité de la foi explicite en général, et de la foi aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité en particulier, l'enseignement est le même dans le corps des articles. Pour ce qui est de l'objection qui nous occupe, elle est présentée dans les Sentences, d'abord sous forme générale : « ad salutem sufficit gratia et liberum arbitrium. Sed ad explicationem fidei non sufficit habitus gratuitus fidei infusus... quia fides ex auditu. Ergo... » (*l. c.* a 1, qc. 1 ad. 1). Puis vient l'objection plus particulière du *puer natus in sylvis*. Dans le *de Veritate*, l'article débute par

(1) Cf. SCHMIDT, *Die Ausseroerdentliche Heilswege...* Brixen, 1899 et d'une façon plus complète CAPÉRAN, *Le problème du Salut des infidèles.* Paris, 1912.

(2) Quoi qu'il en soit de la date précise de ces écrits, leur ordre de succession ne laisse pas de doute : les commentaires sur les Sentences représentent le premier enseignement de S. Thomas, le *de Veritate* est attribué par les meilleurs catalogues au premier séjour de Thomas à Paris (dans Mandonnet, *Ecrits authentiques de S. Thomas*, Fribourg 1910, Catalogue du Logothète (officiel), p. 30, n. 28, Trevet, p. 48, n. 2, Ptolémée de Lucques, p. 59, n. 5), donc avant 1260-1261. Quant à la IIª IIæ elle n'est pas antérieure au deuxième séjour à Paris. — M. Grabmann (*Thomas von Aquin*, Kempten, 1912, p. 16 donne 1253-1255 pour les Sentences, 1256-1259 pour *de Veritate* et 1265-1271 pour les deux premières parties de la Somme).

les deux mêmes objections, mais cette fois d'abord le cas particulier, puis l'objection générale. Quant à la solution, c'est la même (elle a été citée plus haut) qui dans les deux écrits est appliquée successivement aux deux objections.

Dans la Somme, l'objection particulière du *puer in sylvis* disparaît complètement, et ce qui est plus intéressant, pour l'objection générale qui est conservée telle quelle, la solution est changée du tout au tout : que l'on compare les deux textes, en les rapprochant surtout du *de Verit., ad 1*, cité plus haut :

De Veritate q. 14 a 11, ad 2

2. Præterea, ad illud quod non est in potestate nostra non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori : *fides* enim est *ex auditu* ut dicitur Rom. 10, 17 : et audire non est in potestate alicuius nisi sit qui loquatur : et sic non est de necessitate salutis quod aliquid explicite credatur.

Ad primum... cf. supra p. 338.

Ad secundum dicendum quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium.

II. II q. 2 a 5, ad 1

1. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicite, non est in hominis potestate; dicitur enim Rom. 10,14 : *Quomodo credent in illum quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante? quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

Ad primum ergo dicendum quod si in potestate hominis dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratia reparante; sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ; quod quidem auxilium *quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur, quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis, aut saltem originalis peccati*, ut Augustinus dicit in libro de correptione et gratia, cap. 5 et 6.

On voit la différence : dans le *de Veritate*, c'est le principe « ad divinam providentiam pertinet ut *cuilibet* provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impe-

diatur » (ad. 1) ; dans la Somme, c'est le principe cher à Saint Augustin : une fois souillé du péché originel, l'homme n'a plus rien à attendre de la justice de Dieu que le châtiment dû à la *massa peccati* dont il fait partie, et par conséquent il n'a pas à se plaindre s'il est puni pour des fautes qu'il ne peut plus éviter sans une grâce à laquelle le péché d'Adam lui a ôté tout droit. Ce principe, Saint Thomas se contente de le poser, en résumant les chapitres 5 et 6 du *de correptione et gratia* (M. 44, 919-922) : il ne dit pas si oui ou non il y a des âmes que Dieu traite ainsi en rigueur de justice et laisse manquer des moyens indispensables au salut ; la pensée indiquée reste inachevée. Mais le fait même de cette réponse vague substituée à la solution si nette des rédactions précédentes ; la suppression de toute allusion au principe de la volonté salvifique universelle invoqué auparavant, l'omission de l'objection spéciale du *puer educatus in sylvis*, autant d'indices qui semblent révéler un changement de pensée chez Saint Thomas. Dans le *de Veritate*, il disait *certissime est tenendum*, à propos du principe que la Providence supplée toujours, et s'il le faut par des voies extraordinaires, ce qui manque aux âmes de bonne volonté pour faire leur salut : maintenant c'est ce principe même qu'il paraît renoncer à employer : pourquoi ?

Serions-nous donc en présence d'une réponse que le grand Docteur avait reçue de ses maîtres et trouvée dans l'enseignement courant, qu'il a d'abord transmise lui-même à ses élèves, qu'il a fini toutefois, après un examen plus personnel ou en présence de faits nouveaux, par abandonner comme moins valable ou au moins comme trop difficile à défendre ? Le cas serait intéressant et peut-être est-ce bien à lui que nous avons affaire ici.

Albert-le-Grand, en effet, au même endroit que Saint Thomas (*in III Sent.* D. 25, a. 2, ad 6, éd. Lyon 1651, t. 15 p. 266), à propos de la nécessité de croire au médiateur se fait l'objection : « Ponamus quod alicui nulla facta sit reve-

latio, et faciat ea quae dictat ius naturale, et simus in tempore legis Moysi vel naturalis, constat quod ille salvabitur quia dicit apostolus quod iudicabit... (Rom. 2).. Cum igitur tunc nihil dictet aliquid de mediatore, non oportet credere nisi illa duo quae dictat ratio (Dieu rémunérateur) ». A quoi il répond : « *Dicunt communiter*, quod impossibile est quod aliquis fuerit, qui quod in se erat sufficienter ad praeparandum se fecerit, et revelationem a Deo, vel doctrinam ab hominibus inspiratis, vel signum Mediatoris non accepit, et *puto quod hoc verum est* propter Dei providentiam omnibus bona providentem aequaliter et omnibus exhibentem, dummodo parati sint recipere.. » Pour Albert, on le voit, cette solution était l'opinion déjà courante à laquelle il se rallie pour la même raison que Saint Thomas invoquera dans le *de Veritate*.

Dans la Somme de Alexandre de Halès (II, q. 113, m. 8, cas. 1, éd. Cologne 1622, t. 2, p. 547) nous trouvons expressément le cas d'un enfant enfermé dès son plus jeune âge *in carcere saracenorum* et à propos duquel on se demande : « Utrum ignorando ea quae sunt fidei, *peccet* ? » Et la conclusion est aussi « ... Si facit quod in se est Dominus illuminabit eum per occultam inspirationem, aut per Angelum, aut per hominem » (1). Assurément il est toujours délicat de faire état d'un texte de cette Somme pour atteindre sûrement un enseignement antérieur à Saint Thomas : il est, en effet, certain qu'à la mort d'Alexandre de Halès en 1245, elle était inachevée et ne nous est parvenue que retouchée, complétée par des additions dont plusieurs au moins sont tributaires d'auteurs plus récents, Saint Bonaventure

(1) Comme le remarquait récemment M. Capéran (*Le problème du Salut des infidèles*, p. 202-203) c'est Alexandre et non Saint Thomas qui signale le recours à la prédication par le ministère des anges, comme moyen pouvant compléter l'envoi des missionnaires et les inspirations intérieures. S. Thomas mentionne le fait de ceux qui ont été sauvés *per ministerium angelorum*, II. II. q 2 a 7 ad 3, mais c'est uniquement pour discuter un texte du pseudo Denys (*Caelest. Hierarch.* 9, n. 3-4, M. 3, 259).

en particulier (1). Toutefois l'article cité sur l'ignorance et le péché semble par sa confusion et l'incertitude même de sa doctrine se rapprocher plus de Guillaume de Paris que des écrivains postérieurs.

Guillaume de Paris (+ 1249) en effet, dans son *de Legibus* c. 21 (éd. Paris 1674, I, p. 57), veut réfuter l'erreur de ceux qui croient « unumquemque in sua fide, vel lege, seu secta salvari, dummodo credat eam esse bonam et a Deo, ipsique placere quod facit, dummodo propter Deum faciat quod faciat ». Après avoir admirablement posé la difficulté que soulève la masse des juifs, sarrazins et païens (et des mauvais chrétiens ajoute-t-il) vivant dans l'ignorance du salut, il y répond par l'assertion catégorique qu'aucun d'eux ne peut être dans l'erreur invincible.

« Considera.. ista quæ dicimus, et videbis omnes errantes in via veritatis et ignorantes eadem culpa naturaliter errare et damnabiliter ignorare. Nullum enim est invenire in eis qui non sit negligens in investigando per semetipsum salutarem veritatem, aut inquirendo ab aliis, aut implorando divinum auxilium, aut in faciendo veritatem : qui enim negligit facere bonum quod esse faciendum novit, meretur non accipere notitiam illud faciendi quod nondum novit. De unoquoque enim sperandum est, si talento intellectus tota diligentia bene negotiatus fuerit, in quibus per se potuit, quod etiam multipliciter (multiplicetur ?) ei, vel augeatur, vel ut etiam divinæ revelationis, seu inspirationis munere capiat ampliora ad quæ per illa pertingere non valebat; vel etiam quia prædicetur ei doctrina, vel prædicatio salutaris. »

Vient maintenant le cas même qu'examinera saint Thomas :

« Quod dicimus propter hoc, quia si aliquis esset seorsum ab hominibus et vellet negotiari diligenter in talento intellectus sui et consideratione visibilium; facile esset ei invenire causam creationis et multa alia de ipso, videlicet Deum esse diligendum, honorandum et adorandum, et si in inventis bene negotiaretur, adderet ei Deus alia, vel per inspirationem, vel per doctrinam aut per prædicationem quam ipsemet ei procuraret : omnino enim credendum est Deum neminem velle deserere, qui ei studeat adhærere. » (p. 58).

Ce principe de l'intervention infaillible de Dieu en faveur des âmes de bonne volonté, Guillaume l'étend à toute

(1) *S. Bonaventurae Opera*, Quaracchi, t. 10 (1902), p. 3 et t. 1 (1882), p. LVII et seq.

espèce d'erreur dans la foi : il pose le cas de celui « qui invenit doctores vel prædicatores contrarios, videlicet unum fidelem et alium infidelem, nec sufficit scire ex proprio sensu, vel ex dictis eorum, vel ex vita, cui eorum magis credere debeat : an requiret Deus ab isto ut divinet fidem ? » Réponse : Cet homme évidemment doit prier Dieu de lui faire découvrir la vérité, « ut cor eius applicet ei parti contradictionis quæ vera est. » Et alors « Pie credendum est de misericordia Dei quia sic pulsanti aperiet et quod nisi negligentia quærendæ veritatis, vel alia culpa obsistat, cor eius avertet Deus ne impietatis errori consentiat. » Et il ajoute : « Idem sentiendum est et in illo alio casu, videlicet si seductor, sub prætextu veri et catholici doctoris, simplici alicui et indocto, errorem aliquem impietatis prædicet : quia Deus cor eius avertet ne illi credat, nisi hoc vel negligentia eius vel alia culpa impediat. Custodit enim Dominus diligentes se. » (p. 58.)

On reconnaît là le *discerniculum fidei* à l'aide duquel certains théologiens devaient résoudre la question de la foi des simples. Mais Guillaume de Paris va plus loin encore : il reprend le cas, souvent posé avant lui à propos de l'ignorance invincible, d'un homme qui est sur le point d'avoir commerce avec une femme étrangère qu'il croit être la sienne, et cela par une erreur invincible (1) : après avoir rejeté l'opinion de ceux qui tiennent cet homme pour excusé si vraiment rien ne peut lui faire soupçonner son erreur (2), il résout toujours par le même principe :

« Nobis autem videtur aliter sentiendum quia nisi culpa aliqua viri hoc impediat, avertet Deus cor eius, ne cognoscat mulierem sic iuxta eum iacentem, et hoc vel infrigidando eam, vel aliquam cogitationem

(1) Par exemple Robert Pulleyn, *Summa* VI, c. 7-11 (M. 186, 870) qui, comme plus tard la Somme d'Alexandre de Halès, pose à propos de l'ignorance une série de cas.

(2) Par exemple Pierre de Poitiers, *Summa* II, 15 (M. 211, 999) « si adhibuerit omnem diligentiam quam adhibere potuit, veniale fuit et est. »

immittendo, vel aliter ipsum occupando, vel ipsam mulierem terrendo, ita ut inde abeat, vel aliqua alia via. » (1).

Le principe général du reste est posé (p. 59) que là où l'ignorance est invincible, l'homme doit recourir à Dieu qui résoudra le cas en éclairant et dirigeant le cœur de l'homme « nisi culpa obstiterit. »

On excusera cette longue citation du *de Legibus*, si l'on se rappelle que Guillaume d'Auvergne mourait évêque de Paris le 30 mars 1248, après avoir enseigné à l'Université pendant plusieurs années avant son élévation à l'épiscopat en 1228 (2) : quand saint Thomas commença ses études à Paris en 1245-1248, il dut donc le connaître et trouver encore fraîches les traces de son influence dans l'enseignement courant des maîtres de Paris.

De cet enseignement courant faisait donc bien partie la solution que nous examinons à la question de l'ignorance invincible en matière de foi : aussi *II Sent.* D. 28 q. 1 a. 4 ad 4, le jeune professeur examinant la question « utrum homo possit se præparare ad gratiam sine aliqua gratia ? » complète sa réponse en ajoutant « unde *dicitur* quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit quod est necessarium ad salutem vel inspirando, vel doctorem mittendo (3). »

Pourquoi plus tard le Docteur a-t-il abandonné cette solution reçue ? Avec les formules rigides de Guillaume de Paris, il n'y a plus de place pour le péché purement matériel, pour l'hérésie et l'infidélité matérielles : tout homme qui se trompe en matière de salut se trompe coupablement, au moins en tant que par ses péchés antérieurs il s'est rendu indigne de cette assistance de Dieu qui l'aurait préservé de

(1) P. 59. La Somme d'Alexandre de Halès, *loc. cit.*, pose le cas d'un aveugle qui n'arrive pas à savoir s'il a vraiment affaire à sa femme et conclut que « si per nulla signa poterit cognoscere, *nec ei Deus revelet* » il doit s'abstenir de toute relation, au moins *ad tempus*.

(2) Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Ævi*, I² (1913), p. 391.

(3) Toute cette réponse *ad 4* est intéressante comme trahissant l'influence de formules peu heureuses que S. Thomas corrigera plus tard.

l'erreur. Saint Thomas s'est, semble-t-il, dégagé de plus en plus de cet absolutisme tout théorique, et en est arrivé peu à peu, sans doute par docilité aux données de l'expérience, à admettre plus largement la possibilité de fautes purement matérielles. Très intéressante serait la comparaison entre la doctrine de Guillaume de Paris, celle d'Alexandre de Halès, aux endroits cités, et celle de saint Thomas, d'abord dans les Sentences, II, D. 22, q. 2, a. 2 et D. 39, q. 3, a. 3, puis dans la Somme, I-II, q. 19 a. 5 et 6 : pas à pas, on y voit se former toute la doctrine de l'ignorance invincible.

Plus près de la question qui nous occupe, on peut, semble-t-il, constater une évolution dans le même sens à propos de l'erreur dans la foi : nous avons vu comment Guillaume d'Auvergne résolvait la question de la foi des simples, par une vraie théorie du *discerniculum*. Avant lui, du reste, son prédécesseur, et comme maître et comme évêque de Paris, Guillaume d'Auxerre (1), dans sa *Summa Aurea* (III, tract. 2, c. 2, q. 3, quæstio incidens, éd. Paris 1500, f° 150) se demande très nettement « utrum aliquis sine peccato potest credere contrarium articulo? » et pose entre autres le cas d'une pauvre veuve ignorante, qui, au temps du triomphe de l'arianisme, entend son évêque lui enseigner que le Père est plus grand que le Fils. Lui aussi résout par le principe : « Dicimus quod nullus potest credere contrarium articulum quin peccet mortaliter, quia ignorantia iuris divini neminem excusat. » Quant à la pauvre veuve « iuvabitur a Spiritu Sancto nisi ipsa sit in culpa... nec excusata est vetula ignorantia invincibili respectu articuli : Filium huius Dei esse æqualem Patri in omnibus : quia potest addiscere ab alio : habet enim quidam (quemdam?) per se motum in intellectu suo speculativo, scilicet : Deum esse; quod si bene consideret significabit Deum, et sic aperiet ostium ut intret lux vera quae illuminet eam sufficienter, nec permittet eam errare. » Et elle n'est pas excusée par le fait qu'elle croit sur la parole de son évêque : elle ne devrait pas croire

(1) Evêque d'Auxerre, puis de Paris (1220-1223, Eubel, l. c. p. 391).

même à un ange, car « quilibet habet prope se supremum prælatum, scilicet Deum... hunc prælatum principaliter et maxime debet sequi quilibet christianus quantumcumque potest; quod si fecerit non decipietur ab aliis prælatis. »

Sous une forme moins rigide, saint Thomas dans ses premiers écrits explique de la même manière, au fond, comment les simples peuvent croire fermement sans être exposés à l'erreur : le *lumen fidei* infus dans l'âme du chrétien non seulement l'inclinera à croire les articles vrais, mais le détournera de donner son assentiment aux doctrines qui contrediraient les articles qu'il ne croit pas encore explicitement (1), et par conséquent « homo fidem habens non consentit his quæ sunt contra fidem, nisi inclinationem fidei derelinquat ex sua culpa » (*III Sent.*, D. 24, 9, 1, a. 3, qc. 2 ad 3). Logiquement il en faut conclure qu'il ne peut y avoir d'hérésie purement matérielle. Cette conclusion parut-elle à saint Thomas intenable? Toujours est-il que dans la Somme, il n'est plus question, au moins d'une façon aussi nette, de ce rôle de *discerniculum* attribué au *lumen fidei*. Que l'on compare, si l'on veut, ces deux passages correspondants du *de Veritate* et de la II^{a} II^{ae}, où il examine la même difficulté sous une forme un peu différente (2).

De veritate q. 14 a 11

Sed contra..

2. Praeterae unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat contra quos

II. II. q. 2, a. 6, ad 3.

3. Præterea si minores non tenentur habere fidem explicitam sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur periculosum : quia potest contingere quod

(1) *III Sent.* D. 25, q. 2, a. 1, qc. 2 ad 3. — Dans la D. 23, q. 3 a. 2, à propos de la *fides informis* il distingue nettement le double rôle de l'habitus « intellectum facit facilem ad credendum credenda, *contra duritiem*, et discretum ad refutandum non credenda, *contra errorem*. » Et plus longuement a 3 qc. 2.

(2) Dans le passage parallèle *III Sent.* D. 25, q. 2, a 1, qc. 2 ad 3, même réponse que dans le *de Veritate* : inutile de le transcrire.

sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

Ad 2, dicendum quod ille qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare : quia ex habitu fidei *retardatur* ne consentiat contrariis articulorum quos solum implicite novit; ut scilicet cum illi proponuntur, quasi insolita suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cuius est dubia in fide determinare.

illi maiores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam... (1).

Ad 3 dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhærent doctrinæ divinæ. Unde et apostolus dicit I Cor. 1[16] : *Imitatores mei estote sicut et ego Christi.* Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; a qua si aliqui maiorum deficiant *non præiudicat* fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, *nisi pertinaciter* eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem quæ non potest deficere... (2).

Dans la Somme, on le voit, une place est laissée à l'erreur de bonne foi, non préjudiciable, purement matérielle : le *lumen fidei* garde bien son rôle positif pour incliner à croire, mais il n'est plus *explicitement* question de l'action qui lui est attribuée auparavant comme préservatif *infaillible* de toute erreur, *détournant* toujours l'âme docile de donner son assentiment à une doctrine contraire à la vérité révélée (3).

(1) C'est exactement la difficulté qu'examinait Guillaume d'Auxerre à propos de sa *retula* : que l'on compare les deux réponses, et l'on verra comment celle du *de Veritate* est bien un intermédiaire entre les deux.

(2) Dans le même article ad 2 (= *Verit.* l. c. ad 5) la réponse exprime plus clairement que dans les *Quaestiones disputatea* la possibilité d'une erreur de bonne foi, non *pertinax*, chez les simples trompés par les docteurs.

(3) Je dis *explicitement* : car dans plusieurs passages (et les partisans du *discerniculum* n'ont pas manqué de les citer) on pourrait trouver des traces de la même idée : par exemple II. II q. 1, a 4, ad 3 « per habitum fidei mens inclinatur ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei *et non aliis.* » Plus clairement encore : q. 2 a 3 ad 2 « per lumen fidei infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis », et par conséquent pas de danger à donner par la foi son assentiment à des propositions sur la vérité desquelles la raison est incapable de se prononcer. Toutefois ces assertions sont bien atténuées si on les compare à celles des premières œuvres du Saint. Quelle est des deux positions la plus logique en elle-même, dans quelle mesure la théorie

On le voit par cette digression, là, comme dans la question de l'ignorance totale de la foi, saint Thomas semble hésiter à affirmer catégoriquement l'intervention de Dieu en faveur de *tous* les hommes de bonne volonté pour les garder de l'erreur ou leur assurer les moyens indispensable de salut.

Sur les causes de ce changement, on ne peut évidemment que risquer des hypothèses plus ou moins vraisemblables. L'une d'elles se présente d'elle-même; comme la plupart des Pères en dehors de l'école Augustinienne (1), comme ses prédécesseurs et ses contemporains (2), saint Thomas croyait la religion chrétienne connue de tous les peuples, et voilà pourquoi, cherchant un exemple d'erreur invincible, il parlait d'un enfant élevé dans les bois ou au milieu de barbares; ne lui est-il pas arrivé peut-être de rencontrer des faits ne cadrant plus avec cette conception ou qui du moins auront fait naître dans son esprit des doutes expliquant la position plus réservée de ses dernières années? (3) Et pour préciser, il est intéressant de remarquer que l'activité scientifique du grand docteur coïncide avec les premières grandes expéditions franciscaines et dominicaines dans l'Asie centrale et orientale. En 1245-1248, le frère prêcheur Asce-

du *lumen fidei* parallèle à l'*intellectus principiorum* peut se séparer de celle du *discerniculum*, ce n'est pas ici le lieu de le discuter. Il suffit de noter dans quel sens S. Thomas a adouci ses premières formules.

(1) Voir en particulier la correspondance entre S. Augustin et Hesychius de Salone, Ep. 197, 199, M. 33, 899 et seq. : par exemple col. 922 : Sunt apud nos innumerabiles gentes quibus nondum esse prædicatum Evangelium, ex iis qui ducuntur inde captivi... quotidie nobis addiscere in promptu est.

(2) Par exemple Hug. Victor., *de Sacram* : II, 6, 5 (M. 176, 451) : pas d'ignorance excusable touchant le précepte du baptême.

(3) Peut-être y a-t-il quelqu'indice de ces doutes dans le petit fait suivant : distinguant les diverses époques au point de vue de la foi explicite à la Trinité, il dit dans le *de Veritate* q. 14 a. 11 que « tempore vero gratiæ omnes, maiores et minores, de Trinitate et Redemptore tenentur explicitam fidem habere... » Dans la Somme, faisant la même distinction, il ne se contente pas de dire « tempore gratiæ », mais ajoute « post tempus gratiæ *revelatae* » (q. 2, a. 7), « post tempus gratiæ *divulgatae* » (a. 8).

lin, envoyé par Innocent IV, avait visité le général tartare Baïtschou, en Perse, et Jean de Plan-Carpin, franciscain, était allé jusqu'à la cour du Grand-Khan, à Karakorum. Un peu plus tard, Rubruquis allait lui aussi à Karakorum auprès de Mangou, comme ambassadeur de Louis IX à qui dès son retour en 1256 il adressait une relation détaillée de son voyage. Enfin, au moment même où saint Thomas composait la deuxième partie de sa Somme, pendant le long interrègne entre Clément IV et Grégoire X (29 novembre 1256-1er septembre 1271), les deux marchands vénitiens Nicolao et Matteo Polo rentraient de Cambalik (Pékin) envoyés comme ambassadeurs auprès du Pape par Koubilaï-Khan. Arrivés à Acre en avril 1269, ils avaient poussé jusqu'à Venise et y étaient demeurés « une couple d'ans », donc jusqu'à l'été 1271 (1). On peut mesurer la curiosité provoquée par les récits de ces voyageurs à la place qu'occupent les relations d'Ascelin et de Plan-Carpin dans le *Speculum historiale* que le dominicain Vincent de Beauvais achevait à ce moment (2).

Saint Thomas, surtout pendant son second séjour à Paris, a pu entrevoir quelque chose du monde nouveau que révélaient ces voyageurs et où la véritable église était complètement ignorée (3) ; vu la place occupée par les Dominicains dans ces expéditions au fond de l'Asie (4), vu l'intérêt qu'y avait pris Louis IX, il semble bien difficile que le

(1) Marco Polo, c. 9 (Edit. Yule, London 1871, t. I, p. 16).

(2) Lib. 31 c. 1-51; cf. l. 29, c. 69-86, souvenirs recueillis auprès de Simon de S. Quentin. Sur ces missions, voir Bréhier, *l'Eglise et l'Orient au Moyen-âge* (1907), p. 268; Huc, *Le Christianisme en Chine*, t. I (1857), p. 180, seq.

(3) Les Nestoriens étaient depuis longtemps en Chine où ils avaient de nombreux chrétiens et des Eglises : mais c'était encore l'erreur qu'ils apportaient.

(4) En 1271, lorsque Théobald Visconti apprend son élection au Souverain Pontificat, ce sont deux dominicains qu'il envoie vers le grand khan avec les frères Polo, Guillaume de Tripoli et Nicolas de Vicence. Cf. sur le premier, Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique*, t. I, p. 291.

grand docteur ait tout ignoré de ces découvertes. On peut dès lors se demander, si, en partie du moins, elles n'ont pas contribué à ébranler la confiance avec laquelle dans sa jeunesse il posait ses affirmations.

Car, pour lui, ces faits soulevaient des difficultés spécialement graves, à raison surtout de la doctrine qu'il professe en vingt endroits sur la nécessité pour tout enfant arrivant à l'âge de raison d'opter pour ou contre la fin surnaturelle (1). Pour Saint Thomas, on le sait, un adulte ne peut jamais se trouver coupable uniquement du péché originel et du péché véniel : arrivé au plein usage de la raison, la première délibération où il fait usage de son libre-arbitre regarde la fin vers laquelle il doit orienter sa vie. Et alors, ou bien il choisit la vraie fin surnaturelle, et, ce choix constituant un acte de charité, il est justifié, ou bien il se détourne de cette fin et commet un péché mortel. Et voilà pourquoi dans les passages cités le Docteur Angélique parle toujours d'un *puer* in sylvis : c'est dès ce premier moment que Dieu interviendra en faveur de l'âme de bonne volonté pour lui donner les moyens de croire. Sans cela cette âme pourrait se trouver précisément dans le cas exclus ; elle ne pourra longtemps éviter tout péché véniel et par conséquent pourrait n'avoir que le péché originel et des péchés véniels : si donc la vérité ne lui est pas manifestée dès le début de sa vie morale, c'est qu'elle s'en est rendue indigne par quelque faute grave, en refusant de se tourner vers Dieu fin naturelle. On voit tout de suite combien le problème devient plus compliqué : en effet beaucoup acceptent l'intervention extraordinaire de Dieu en faveur des âmes honnêtes, mais ils la placent au dernier moment : et ainsi s'explique que de ces interventions on trouve si peu de traces. Pour Saint Thomas au contraire, dans un peuple où

(1) I.-II, q. 89, a. 6, et les textes parallèles, par exemple dans Hugueny, *L'Eveil du sens moral*, Revue Thomiste, t. XIII (1905), p. 510 ; on peut voir p. 656 et suiv. comment le P. Hugueny résout pour son compte la difficulté que nous signalons.

la vraie religion est complètement ignorée, il n'y a plus que cette hypothèse possible : tous les enfants régulièrement mésusent de leur libre-arbitre et tombent dès l'âge de raison dans le péché mortel. Car s'ils faisaient *quod in se est*, dès ce moment la vérité surnaturelle brillerait à leurs yeux et elle ne pourrait donc rester ignorée de ces peuples. Ce serait évidemment beaucoup hasarder de prétendre que Saint Thomas a fait ce raisonnement tel quel : mais si les découvertes que nous venons de citer lui ont inspiré des doutes sur la connaissance universelle de l'Evangile, il a pu sentir plus ou moins combien le problème se compliquait encore du fait de cette doctrine sur la *conversio ad Deum*. Et le sentiment de ces difficultés diverses pourrait semble-t-il expliquer pourquoi, renonçant à proposer comme auparavant la réponse reçue, il a préféré dans la Somme se réfugier avec Saint Augustin derrière ce principe incontestable que Dieu ne doit plus rien à l'homme, même souillé du seul péché originel.

Il reste un texte toutefois cadrant peut-être moins bien avec ces conjectures : c'est le commentaire sur l'Epitre aux Romains, c. 10, leçon 3. Je dis *peut-être*, car cet ouvrage n'a pas sa date précise. M. Grabmann inclinerait à le placer entre 1269 et 1273 (1) : ne pourrait-on pas se demander cependant si parmi les commentaires sur Saint Paul, celui sur les Romains où nous avons le texte même du Saint Docteur, et non plus seulement la reportation de Reginald, ne serait pas plus ancien ? Ainsi s'expliquerait facilement que pour la question très particulière qui nous occupe ici, le commentaire sur les Romains soit plus proche du *de Veritate* que de la Somme.

Si au contraire on retient la date proposée par M. Grabmann et qu'on fasse ce commentaire contemporain de la II[a] II[ae] ou même plus récent, ce texte mérite que nous nous y arrêtions brièvement. Il s'agit du passage, *Rom.* 10 [18],

(1) *Thomas von Aquin*, p. 20, il donne pour l'ensemble des commentaires sur les Epitres de S. Paul « Entstehungszeit wohl 1269 bis 1273. »

où Saint Paul déclare que les juifs sont inexcusables de n'avoir pas cru puisque « in omnem terram exivit sonus eorum ». Faut-il en conclure que dès le temps des apôtres l'Evangile a été prêché à tous les peuples ? Saint Thomas, après avoir rapporté les interprétations opposées que Saint Chrysostome et Saint Augustin (1) ont données de ce passage, reconnaît une part de vrai dans toutes deux : « tempore enim apostolorum ad omnes gentes, etiam usque ad fines mundi, pervenit aliqua fama de prædicatione Apostolorum per ipsos apostolos, vel per discipulos eorum... Non tamen sic fuit impletum tempore apostolorum quod in omnibus gentibus Ecclesia ædificaretur, quod tamen est implendum ante finem mundi ». Toutefois il préfère s'attacher à l'interprétation de Saint Chrysostome et insister sur la diffusion universelle, car dire avec Saint Augustin que Saint Paul *prévoit* la diffusion future de l'Evangile, cela ne suffit pas « Nulla enim ratio esset auferendi excusationem infidelibus per hoc quod in futurum erant audituri ». Mais il ajoute « per hoc tamen non habetur quod *ad singulos homines* fama prædicationis apostolicæ pervenit, licet pervenerit ad omnes gentes ».

Vient alors l'objection :

« Numquid ergo illi ad quos non pervenit utpote si fuerunt nutriti in sylvis excusationem habent de peccato infidelitatis ? »

Oui répond Saint Thomas : mais il ne seront pas sauvés pour cela.

« Non tamen beneficium Dei consequentur, ut scilicet instificentur ab aliis peccatis, vel quæ nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt et pro his merito damnentur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis prædicatorem fidei... Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. »

D'après ce texte, on le voit, saint Thomas regarde la foi

(1) Chrysost., *in Matth.* 24, Hom. 75, n. 2, M. 58, 689; August. *Epist.* 199, n. 50, M. 33, 923.

comme connue de tous les peuples : l'ignorance invincible ne sera le fait que de quelques individus : et pour ceux-ci saint Thomas maintient la providence spéciale qui les secourra s'ils font leur possible en se dirigeant vers Dieu (connu par la raison, sans doute, et cela au début de leur vie morale) : toutefois saint Thomas ne fait ici appel qu'à la prédication extérieure et non à l'illumination intérieure et semble supposer que tous ceux qui vivent sans entendre cette prédication ont en fait été infidèles à Dieu (*providisset*), et de plus, comme il le fera plus spécialement dans la Somme, il rappelle que « faire leur possible » suppose chez les âmes le secours de la grâce. Cette grâce est-elle donnée à tous, il ne le dit pas. On le voit, cette manière de parler viendrait assez naturellement s'insérer comme intermédiaire entre celles du *de Veritate* et de la Somme. Que si l'on maintient pour ce texte la date plus tardive proposée par M. Grabmann, il faut renoncer à l'hypothèse indiquée plus haut . Saint Thomas, a toujours regardé l'ignorance invincible de la religion chrétienne comme le fait de quelques rares âmes perdues loin de toute communication.

Mais quoi qu'il en soit de ce point, il reste bien, semble-t-il, une certaine fluctuation dans la pensée du docteur quant à la manière de résoudre l'objection qui lui posait le problème du salut des infidèles : et l'on voit se réaliser ici ce que le P. Mandonnet constatait récemment d'une façon générale : « Il n'est pas rare... que dans les points doctrinaux où saint Thomas semble en conflit avec lui-même, l'opinion abandonnée paraisse la plus précise et la plus claire (1). » Et le savant critique, d'ajouter : « Ne voit-on pas des textes de la Somme théologique déboutés par des textes des Sentences, ce qui est une énormité... ? »

Ces lignes seront l'excuse de la présente note : sur les interventions extraordinaires de Dieu en faveur des âmes ignorantes et de bonne volonté, la pensée de saint Thomas

(1) Revue des Sciences Philos. et Théolog., t. VII (1913), p. 261.

est dans les premiers écrits, très précise, très nette, moins absolue toutefois que chez un Guillaume de Paris : le jeune professeur met déjà son empreinte sur l'enseignement de ses maîtres qu'il transmet. Plus tard, il devient plus réservé, plus hésitant, moins clair : quelle qu'en soit la cause, quelle qu'ait pu être en son fond intime la pensée définitive du grand maître, du moins convient-il en le citant de nuancer son témoignage : de ce qu'il ne cite plus son ancienne réponse, il serait trop simpliste de conclure qu'il la regardait comme fausse : il a pu simplement hésiter devant les difficultés qu'elle lui paraissait soulever et auxquelles il ne voyait pas de solution satisfaisante. Il reste toutefois qu'on ne peut pas présenter sans plus comme sa doctrine des textes qu'il n'a pas voulu conserver tels quels dans son dernier grand ouvrage.

Enghien (Belgique).

Joseph de Guibert, S. J.

LA PENSÉE CRÉATRICE [1]

(Suite).

Pour bien saisir le mode de connaissance et de causalité qui convient à Dieu à l'égard des êtres particuliers, il importe d'observer d'abord que sa nature, en tant que telle et selon la priorité logique qu'elle possède sur le décret de sa volonté, est le fondement, ou, mieux encore, l'essence même et la forme d'une triple nécessité intéressant les créatures sous leur raison la plus commune et transcendantale. En premier lieu — et cette assertion se relie d'elle même aux considérations qui précèdent — l'acte pur est un principe universel d'être dans l'ordre de la cause finale, de la cause efficiente et de la cause exemplaire, et cette relation, que nous concevons, pour ainsi dire, en dépendance de la bonté absolue de Dieu, lui est au contraire formellement identique, et, par suite, s'identifie avec l'objet immédiat de l'intellection divine. Il est donc nécessaire que les créatures puissent exister, ce qui revient à dire qu'elles sont nécessairement possibles et que cette possibilité est pleinement perçue par Dieu, non pas toutefois comme une chose distincte de la causalité universelle qui est identiquement sa substance, mais comme cette causalité même et cette substance.

Encore faut-il observer attentivement que, dans cette causalité considérée suivant son universalité transcendante, on peut discerner une double virtualité correspondant à une double communication de l'être divin dont la créature est susceptible : nous voulons parler de la communication qui établit la créature dans sa perfection naturelle ou essentielle, et de celle qui lui confère une participation, non plus à l'être transcendantal, raison commune de toutes les natures particulières éminemment contenues dans l'être transcendant, mais à cet être transcendant lui-même en tant que tel. En outre, cette seconde communication, dont nous ne pouvons connaître avec certitude la possibilité que par le moyen de la révélation, doit s'entendre de deux manières inégalement parfaites, l'une qui institue entre la créature et l'essence divine un commerce et une intimité tels que la première conserve néanmoins sa subsistance propre ; l'autre, plus complète, parce que substantielle, qui fait de la créature et de Dieu une seule subsistance, sans préjudice de la dualité d'essences et aussi, quoi que quelques-uns puissent en penser, d'existences. Il y a donc deux modes de communication, dont l'un constitue l'ordre naturel, l'autre l'ordre

(1) Voir *Bulletin* 1913, p. 259-82.

surnaturel, celui-ci se distribuant à son tour en deux catégories distinctes, si toutefois il est permis de se servir de ce vocable pour désigner ces deux réalités surnaturelles ; car il faut ici remarquer que les trois communications actives dont il s'agit, et par lesquelles Dieu octroie à la créature ou une bonté naturelle ou une déification soit accidentelle, soit substantielle, ont une égale universalité, en dépit de la dépendance qui assujettit, d'une certaine manière, la perfection surnaturelle à la perfection naturelle. Par la communication naturelle, en effet, la créature participe à la perfection de l'être, telle qu'elle convient universellement à tous les possibles, et, par la communication surnaturelle, elle participe à la perfection de l'être universel subsistant, de l'acte pur ; et bien que ce don ne convienne pas à toute créature, il est, néanmoins, à ses deux degrés, le plus universel de tous les dons, ou, pour parler plus exactement, le premier de tous les dons universels, puisqu'il fait entrer en participation du bien incréé, duquel procède l'universalité du bien créé ; et c'est pourquoi, tandis que, d'un côté, la grâce, entité universelle et transcendante, suppose la préexistence de l'être naturel, inversement, ce dernier est, dans la hiérarchie des formes et des fins, subordonné à l'excellence de la grâce. Il est donc nécessaire d'affirmer que Dieu, en se connaissant naturellement comme communicable, perçoit ces trois possibilités universelles de communication, d'une amplitude et d'une simplicité égales, ou, plus véridiquement, identiques à l'amplitude et à la simplicité de son essence ; il n'a pour cela besoin d'atteindre ni les créatures dans leur distinction, ni des créatures, ni même un genre de créatures, tel celui de la substance par opposition à celui de l'accident, ou réciproquement, — puisque ni l'être naturel et l'existence, ni l'être surnaturel, de quelque manière qu'on le conçoive, ne sont dans un genre et dans une espèce, — mais la créature et la triple relation transcendantale qui la rapporte à la causalité divine ou, plus exactement, sa substance et les différents modes primitifs et universels selon lesquels cette substance est capable de se communiquer. Cela revient à dire qu'en se voyant Dieu connaît tous ses effets, non dans une vérité qui leur serait propre et qui ne pourrait être, à ce degré d'universalité, que la vérité indéterminée de l'être transcendantal, incompatible avec la distinction de la science divine, mais dans la vérité même de sa vertu créatrice.

En second lieu, il est nécessaire que la créature soit ou ne soit pas, et cette deuxième nécessité, qui, avec la troisième que nous exposerons tout à l'heure, développe et précise la première, nous apparaît moins comme une application particulière du principe d'alternative que comme la vérité même formelle et primitive de ce principe. Pour bien entendre cette affirmation, dont la suite fera saisir l'importance, il faut remarquer que les premiers principes, qui sont dans l'esprit à

LA PENSÉE CRÉATRICE [1]

(Suite).

Pour bien saisir le mode de connaissance et de causalité qui convient à Dieu à l'égard des êtres particuliers, il importe d'observer d'abord que sa nature, en tant que telle et selon la priorité logique qu'elle possède sur le décret de sa volonté, est le fondement, ou, mieux encore, l'essence même et la forme d'une triple nécessité intéressant les créatures sous leur raison la plus commune et transcendantale. En premier lieu — et cette assertion se relie d'elle même aux considérations qui précèdent — l'acte pur est un principe universel d'être dans l'ordre de la cause finale, de la cause efficiente et de la cause exemplaire, et cette relation, que nous concevons, pour ainsi dire, en dépendance de la bonté absolue de Dieu, lui est au contraire formellement identique, et, par suite, s'identifie avec l'objet immédiat de l'intellection divine. Il est donc nécessaire que les créatures puissent exister, ce qui revient à dire qu'elles sont nécessairement possibles et que cette possibilité est pleinement perçue par Dieu, non pas toutefois comme une chose distincte de la causalité universelle qui est identiquement sa substance, mais comme cette causalité même et cette substance.

Encore faut-il observer attentivement que, dans cette causalité considérée suivant son universalité transcendante, on peut discerner une double virtualité correspondant à une double communication de l'être divin dont la créature est susceptible : nous voulons parler de la communication qui établit la créature dans sa perfection naturelle ou essentielle, et de celle qui lui confère une participation, non plus à l'être transcendantal, raison commune de toutes les natures particulières éminemment contenues dans l'être transcendant, mais à cet être transcendant lui-même en tant que tel. En outre, cette seconde communication, dont nous ne pouvons connaître avec certitude la possibilité que par le moyen de la révélation, doit s'entendre de deux manières inégalement parfaites, l'une qui institue entre la créature et l'essence divine un commerce et une intimité tels que la première conserve néanmoins sa subsistance propre ; l'autre, plus complète, parce que substantielle, qui fait de la créature et de Dieu une seule subsistance, sans préjudice de la dualité d'essences et aussi, quoi que quelques-uns puissent en penser, d'existences. Il y a donc deux modes de communication, dont l'un constitue l'ordre naturel, l'autre l'ordre

(1) Voir *Bulletin* 1913, p. 259-82.

surnaturel, celui-ci se distribuant à son tour en deux catégories distinctes, si toutefois il est permis de se servir de ce vocable pour désigner ces deux réalités surnaturelles ; car il faut ici remarquer que les trois communications actives dont il s'agit, et par lesquelles Dieu octroie à la créature ou une bonté naturelle ou une déification soit accidentelle, soit substantielle, ont une égale universalité, en dépit de la dépendance qui assujettit, d'une certaine manière, la perfection surnaturelle à la perfection naturelle. Par la communication naturelle, en effet, la créature participe à la perfection de l'être, telle qu'elle convient universellement à tous les possibles, et, par la communication surnaturelle, elle participe à la perfection de l'être universel subsistant, de l'acte pur ; et bien que ce don ne convienne pas à toute créature, il est, néanmoins, à ses deux degrés, le plus universel de tous les dons, ou, pour parler plus exactement, le premier de tous les dons universels, puisqu'il fait entrer en participation du bien incréé, duquel procède l'universalité du bien créé ; et c'est pourquoi, tandis que, d'un côté, la grâce, entité universelle et transcendante, suppose la préexistence de l'être naturel, inversement, ce dernier est, dans la hiérarchie des formes et des fins, subordonné à l'excellence de la grâce. Il est donc nécessaire d'affirmer que Dieu, en se connaissant naturellement comme communicable, perçoit ces trois possibilités universelles de communication, d'une amplitude et d'une simplicité égales, ou, plus véridiquement, identiques à l'amplitude et à la simplicité de son essence ; il n'a pour cela besoin d'atteindre ni les créatures dans leur distinction, ni des créatures, ni même un genre de créatures, tel celui de la substance par opposition à celui de l'accident, ou réciproquement, — puisque ni l'être naturel et l'existence, ni l'être surnaturel, de quelque manière qu'on le conçoive, ne sont dans un genre et dans une espèce, — mais la créature et la triple relation transcendantale qui la rapporte à la causalité divine ou, plus exactement, sa substance et les différents modes primitifs et universels selon lesquels cette substance est capable de se communiquer. Cela revient à dire qu'en se voyant Dieu connaît tous ses effets, non dans une vérité qui leur serait propre et qui ne pourrait être, à ce degré d'universalité, que la vérité indéterminée de l'être transcendantal, incompatible avec la distinction de la science divine, mais dans la vérité même de sa vertu créatrice.

En second lieu, il est nécessaire que la créature soit ou ne soit pas, et cette deuxième nécessité, qui, avec la troisième que nous exposerons tout à l'heure, développe et précise la première, nous apparaît moins comme une application particulière du principe d'alternative que comme la vérité même formelle et primitive de ce principe. Pour bien entendre cette affirmation, dont la suite fera saisir l'importance, il faut remarquer que les premiers principes, qui sont dans l'esprit à

l'état de jugements ou de formules, appartiennent avant tout à la réalité comme ses lois fondamentales, et même toute leur vérité logique se tire de leur vérité ontologique. Par suite, avant d'être pensés, ils sont vrais, ce qui équivaut à dire qu'ils sont, et c'est de cela même qu'ils tiennent l'éternité et l'immutabilité qui les caractérisent. Si, en effet, ils possèdent une vérité indépendante de toute pensée créée, antérieure à toutes nos conceptions et, aussi bien, à toute existence des créatures, cette vérité se tient en dehors et au-dessus de tout le cours des choses contingentes et successives. Il est donc nécessaire de les rapporter à une substance pareillement éternelle et immuable, non pas seulement comme à leur raison d'être ou leur fondement, mais comme à leur vérité ou entité formelle, et, en quelque manière, à leur formule originelle et adéquate, non écrite ou conçue, mais substantielle, subsistante, et, à la fois, intelligible et intellective. Car tout l'être se ramène à la pensée et à l'objet de la pensée, lequel comprend à son tour l'essence ou la forme et l'acte de cette forme ou existence, de telle sorte néanmoins que l'objet ait, sur l'idée qui l'exprime, une priorité au moins logique. La vérité actuelle de l'être suppose donc ou une pensée actuelle ou une forme en acte, c'est-à-dire existante, si bien que l'inexistence de l'une et de l'autre ruinerait toute intelligibilité et toute vérité. Les premiers principes, éternellement vrais, d'une vérité qui n'est ni dépendante, ni dérivée, mais par elle-même pleinement actualisée, doivent donc s'identifier avec la réalité première, premier intelligible de la première intellection, savoir l'essence même de Dieu, en qui l'absence de toute passivité supprime toute distinction formelle de l'entendement et de son objet.

On ne saurait, d'ailleurs, assez prendre garde que cette identification des premiers principes et de l'essence divine ne conduit en aucune manière à une forme quelconque d'ontologisme, car nous ne parlons pas ici précisément de ces principes selon la modalité logique qu'ils revêtent dans notre entendement, lorsque celui-ci les dégage immédiatement du concept d'être, mais selon leur entité absolument primitive, par où ils sont identiques à l'être de Dieu, en tant qu'il est à lui-même la règle intelligible et substantielle de ses relations avec la créature ou, plus exactement, des relations de la créature avec lui. Il y a, en effet, cette différence entre la créature dans son acception la plus universelle et les créatures, que celles-ci, suivant ce que nous croyons avoir démontré, n'ont aucune vérité propre et formelle, puisque la pensée divine ne les atteint que virtuellement dans la simplicité de sa substance, tandis que celle-là est formellement perçue par lui aussi nécessairement que son essence, tout au moins en tant que l'intuition de la cause contient l'intuition de l'effet et que même la connaissance de la cause s'identifie, d'une certaine manière, avec la connaissance de l'effet, le dynamisme de l'une se rapportant intrinsèquement à l'origine ou à l'émanation de

l'autre. Dès lors, tandis que cette proposition : *il faut que Socrate soit assis ou ne le soit pas*, ayant pour objet immédiat une créature individuelle et l'un de ses accidents, n'a pas, formellement et dans sa teneur distincte, une vérité nécessaire et éternelle, cette autre : *il faut que la créature soit ou ne soit pas*, est, dans sa vérité propre, éternellement intelligible et présente à la pensée divine, bien mieux identique à cette pensée, non certes, ainsi que pourrait le dire Hégel, à la manière d'un énoncé abstrait construit à l'aide de la notion transcendantale d'être, mais à la manière d'une loi substantielle qui est la loi même de l'être divin considéré comme principe de la créature et régulateur de son opération *ad extra*.

Car s'il est exact que l'être, dans sa signification transcendantale, est un concept exclusivement adapté à notre entendement — puisque celui-ci l'extrait de la contemplation des êtres particuliers, — il n'est pas moins indubitable qu'il correspond directement à la connaissance explicite et formelle de l'être créé qui appartient à Dieu et qui est en lui, nous venons de le voir, non une sorte de vue synthétique prise des choses elles-mêmes, mais l'intellection infiniment compréhensive de sa vertu créatrice : d'où il suit que l'être, suivant le mode d'intelligibilité qui nous est proportionné, c'est-à-dire en tant que son appréhension procède essentiellement de la perception des créatures, n'a pas, proprement et formellement, une vérité éternelle et nécessairement en acte, mais temporelle, puisque subordonnée à l'existence des créatures et à un travail élémentaire de la pensée créée : tandis que l'être, tel que Dieu le pense ou tel que le lui manifeste sa causalité universelle, est, très formellement, aussi actuellement vrai et intelligible que l'essence divine dans sa réalité absolue. Et néanmoins, cela même nous est une raison suffisante d'attribuer analogiquement à l'être tel que nous le concevons une vérité formelle simplement pourvue d'indépendance et de nécessité ; car son universalité lui confère une sorte d'équivalence avec l'être-effet tel que le contient et l'exprime intellectuellement l'être-cause, et bien que, du côté de son origine et de l'objet auquel sa notion est immédiatement empruntée, il diffère de l'être présent à l'intelligence divine, il s'y réfère cependant directement par une relation de similitude proportionnelle ; de sorte qu'à vrai dire, son intelligibilité actuelle étant conditionnée par l'existence des choses, il participe du même coup et dans cette mesure à leur contingence, mais sous le rapport où il est une sorte d'expression créée, encore que déficiente, de l'être entendu par Dieu dans l'intellection de sa vertu créatrice, on est fondé à lui appliquer proportionnellement les propriétés de cet être et de cette vérité, savoir l'actualité, la nécessité et l'indépendance. C'est pourquoi, tandis que toute essence plus particulière, dont l'amplitude est inadéquate à celle de l'être, objet de la pensée de Dieu, ne comporte en aucune façon les prédicats qui conviennent à cet objet, mais se présente à nous, dans

sa vérité propre et distincte, avec un caractère de subordination et de nécessité purement hypothétique, nous pouvons, sans erreur, étendre à l'être transcendantal les notes propres de l'idée divine à laquelle il est rattaché par une si étroite corrélation.

Or il n'en va pas autrement des premiers principes, car, étant absolument primitifs, ils précèdent et commandent logiquement et ontologiquement tout l'ensemble des choses contingentes. Ils sont donc identiquement ce qu'il y a de plus reculé et de plus fondamental dans la réalité, c'est à savoir la substance de Dieu, en tant qu'elle est à elle-même sa propre loi et la norme de ses relations de raison avec la créature. Assurément, ce n'est pas sous cette forme d'acte substantiel que nous les saisissons, car ce n'est ni l'être divin, ni l'être contingent tel que Dieu le connaît, qui est l'objet naturel de notre intellection, mais l'être transcendantal, raison commune de toutes les choses particulières ; et toutefois par le côté où l'être transcendantal offre, avec l'être de la créature perçu dans la causalité créatrice, l'exacte proportion dont nous avons parlé, les premiers principes, tels que nous les entendons, s'accordent si bien avec les principes substantiels qui sont identiquement l'essence divine, qu'ils nous apparaissent marqués des notes de nécessité, d'indépendance et d'éternelle actualité caractéristiques de la vérité que Dieu possède en propre. Ils communiquent donc avec les principes subsistant dans l'essence divine, suivant une affinité spéciale et incommunicable, et néanmoins ils en diffèrent assez profondément pour qu'il ne soit point permis de reprocher à notre explication de la vérité des premiers principes la complicité même la plus légère avec l'ontologisme : car ni l'être que nous pensons, ni les jugements premiers que nous formulons ne sont la vérité substantielle de Dieu, non pas même cette vérité d'essence relative par laquelle Dieu se connaît comme cause et comme loi de son opération créatrice. Ce n'est donc pas Dieu que nous atteignons dans son intelligibilité propre, quand nous pensons naturellement l'être et les lois de l'être, mais de certaines similitudes inadéquates de cette vérité, qui sont, dans leur modalité propre, formellement temporelles et subordonnées, et, d'autre part, analogiquement intemporelles et absolues.

Il semble donc bien acquis que les premiers principes sont très formellement en Dieu, que même ils sont en lui plus formellement et plus primitivement que dans l'ordre de la réalité et de la pensée participées, et qu'ils sont Dieu même ; car autant il est nécessaire que Dieu soit — et cette nécessité est son être — autant il faut que la créature soit ou ne soit pas, et ces deux nécessités n'en font qu'une, qui est la nécessité de l'être divin considérée de deux points de vue divers, l'un absolu, l'autre relatif. On comprend aussi comment cette nécessité de l'alternative se lie avec celles qui résultent de l'identité et de la contradiction ; car si l'être n'était pas identiquement ce qu'il est en lui-même et dans son opposition au non-être, et si cette opposition

n'était pas identiquement ce qu'elle est, c'est-à-dire absolument primitive et, par suite, moins une opposition que l'opposition même, l'alternative qui met l'être et le non-être, ou, plus précisément, l'existence et la non-existence en balance, n'aurait rien de contraignant. Ce caractère nécessitant du principe d'alternative repose donc sur la constance de l'être et de la contradiction qui le divise d'avec le non-être, ou, pour nous servir d'une formule plus précise, elle se fond avec cette double raison d'immobilité en une seule loi de l'être, formellement simple, mais virtuellement complexe, que notre esprit décompose en une triple nécessité, celle de l'être, celle de son opposition au non-être, celle de l'alternative qui n'admet ni tierce solution, ni, par suite, abstention ou suspension, même provisoire, de toute détermination ou option entre l'être et le non-être. Encore faut-il noter que, non seulement le non-être ne se conçoit que par le secours de l'être, mais, en outre, la solution qui tranche l'alternative par la non-existence nous apparaît comme une solution positive, sinon du côté de la créature elle-même, du moins en tant que solution ou détermination : et la raison en est que, quel que soit le parti auquel l'être possible est déterminé, l'être premier, la vérité première et essentielle, qui sont l'être et la vérité de Dieu, demeurent intacts, et, pareillement, c'est par une décision également positive dans les deux cas que l'antithèse de l'être et du non-être sera résolue. C'est dire que l'être et sa vérité restent, en toute hypothèse, essentiellement saufs, et que l'acte qui décide la condition de l'être participé dans son rapport à l'existence est, en quelque sens qu'il le détermine, également substantiel et positif.

Il est donc bien vrai que l'être divin est, pour la créature, non pas tant le fondement que l'essence même de la nécessité alternative qui exige qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas ; les principes premiers, en effet, et notamment celui d'alternative, par lequel s'exprime formellement la relation primitive et transcendantale de la créature à l'existence, subsistent en Dieu d'une manière très véritable : ils sont sa propre causalité dont ils ne se distinguent que logiquement, comme la loi de la vertu active qu'elle régit, et cette identité se confond avec celle qui unit dans une seule réalité simple l'objet propre et adéquat de la vertu divine, c'est à-dire l'être, et cette vertu même ; car toute la perfection de l'effet est formellement contenue dans la cause en acte, et lorsque cet acte est pur de toute passivité, elle s'y trouve non pas seulement à l'état de chose intelligible, mais de chose actuellement et pleinement entendue. De même donc qu'à l'être qui est au point de départ de notre connaissance correspond, en Dieu, un être encore plus formel, peut-on dire, et plus vrai, savoir l'essence la plus universelle de la possibilité incluse dans l'essence subsistante de la causalité qu'est la substance divine, de même les principes fondamentaux de notre activité mentale présupposent en Dieu des principes

encore plus vrais et plus immuables, qui ne sont réellement qu'un seul axiome, non logique ou verbal, mais ontologique, à la fois pensée, substance et subsistance, et qui, en regard, ou, mieux, en avant de ces trois propositions : *l'existence est l'existence; elle s'oppose irréductiblement à la non-existence ; cette opposition appelle nécessairement le choix de l'une et l'exclusion de l'autre*, peuvent se traduire par les formules suivantes : *le créer est le créer, il s'oppose immédiatement au non-créer, en sorte qu'il est impossible de produire et de ne pas produire simultanément la créature ; il est donc nécessaire d'opter pour l'un ou pour l'autre*. Ces énoncés, d'ailleurs, se ramènent à ces autres qui, concernant l'être de Dieu envisagé d'une manière plus absolue, possèdent par là-même une certaine priorité logique et nous apparaissent, en conséquence, comme la forme simplement initiale de la vérité, mais dont ils ne se distinguent précisément que d'une distinction de raison, semblable à celle qui nous fait considérer séparément l'essence divine en tant qu'être et en tant que principe : *l'être de Dieu est identiquement l'être même ; il s'oppose infiniment au non-être et l'exclut comme l'acte pur exclut le non-acte, de telle sorte qu'il n'y a, entre l'un et l'autre, aucune alternative ni possibilité ou nécessité d'option, mais nécessaire exclusion du non-être par la plénitude de l'être.*

Il faut donc dire que, de par sa propre essence et aussi nécessairement qu'il existe, bien mieux, en vertu de cette nécessité intrinsèque qui le fait exister comme l'être subsistant et l'être principe universel des êtres, Dieu a éternellement tranché cette alternative, non pas à la façon d'une incertitude fondée sur une réelle indifférence, mais à la manière d'une question qui ne peut être résolue, comme tout ce qui est primitif, que dans l'instant même de raison où elle se pose, et n'admet, dès lors, qu'une solution aussi éternelle qu'elle-même. Car l'indifférence réelle est une modalité de l'être et se confond avec l'état de puissance, qui n'implique, de lui-même, ni possession, ni absence ou privation de l'acte ; et parce qu'elle suppose déjà résolue la question transcendantale qui se pose au sujet de l'existence ou de la pure possibilité, l'alternative à laquelle elle donne naissance n'est ni tellement nécessitante, ni tellement universelle que de sa décision dépende le sort principal du sujet et surtout de l'être, ou que cette décision soit invariablement comprise entre deux termes d'une simplicité sans mélange. Ainsi l'alternative qui exige que Socrate soit ou ne soit pas assis, est postérieure à l'existence de Socrate et, davantage encore, de l'être second et participé ; et, sans vouloir insister en ce moment sur les variations dont l'une et l'autre solution sont susceptibles, tandis qu'elles ne se concilient point avec le choix de l'être ou du non-être, il est manifeste que la solution négative ne se présente jamais à nous sous forme de négation ou d'exclusion pure et simple, mais sous la forme d'un acte incompatible avec la solution affirmative ; car, si Socrate n'est pas assis, c'est, par exemple, qu'il marche ou qu'il est debout, et cela

montre, au surplus, que toute alternative postérieure à celle qui oppose l'*exister* au *non-exister* est complexe, c'est-à-dire qu'elle s'entremêle à un nombre plus ou moins grand d'alternatives complémentaires, de telle sorte que toute solution qui interviendra les tranchera toutes en même temps, par cela seul que la décision positive de l'une d'elles sera la décision négative ou privative de toutes les autres, et inversement. Il n'y a donc eu, dans la détermination fixant la condition de l'être en tant qu'être, aucune indifférence originelle de la créature, ni du créateur, et pas davantage un atermoiement ou une expectative, puisque, aussi bien, tous ces préambules constitueraient déjà, et du côté de la cause et du côté de l'effet, autant de déterminations par où la question primordiale de l'être et du non-être serait formellement résolue ; mais tout se réduit à une alternative infiniment simple, aussi éternellement et substantiellement résolue que posée, et qui, tandis qu'elle se ramène, du côté de la créature, à une égale éventualité d'existence et de non-existence, consiste, du côté de Dieu, ainsi que nous l'exposerons bientôt avec plus de détail, dans une pleine liberté de créer ou de ne pas créer. Par là se vérifie de tout point et se trouve expliqué ce que nous disions tout à l'heure, savoir que la substance divine est non seulement la raison propre ou le fondement, mais l'essence même et la réalité formelle de l'alternative qui exige éternellement que la créature soit causée et existe ou ne soit pas causée et n'existe pas.

Mais il est maintenant nécessaire de remarquer que l'alternative en question, qui intéresse, certes, premièrement, du point de vue de l'exécution, sinon de la valeur ou de l'excellence, l'être naturel de la créature, par lequel d'abord et essentiellement celle-ci est ce qu'elle est, concerne aussi, et avec autant de force et de vérité, son être surnaturel, selon les deux modes de réalisation qu'il comporte. Car, ainsi que nous l'avons montré, la perfection naturelle et la perfection surnaturelle sont formellement une double participation à une essence et à une existence universelle, savoir, d'une part, à l'essence et à l'existence de l'être transcendantal, et, de l'autre, à l'essence de l'être transcendant, laquelle est l'existence même subsistante. Par l'une et par l'autre, bien que diversement, la créature reçoit donc une communication immédiate de l'être, en ce qu'il offre de plus primitif et de plus universel, et c'est pourquoi l'alternative de l'être et du non-être, s'affirme des deux côtés avec la même rigueur ; car il faut que la créature, capable d'exister naturellement, soit ou ne soit pas en acte, et il n'est pas moins nécessaire que, étant donné son aptitude dite obédientielle à l'être surnaturel ou transcendant, elle soit ou ne soit pas en acte selon cette entité gratuite. Il n'y a donc pas inégalité entre ces deux alternatives du côté de la nécessité, de la simplicité et de l'universalité, mais, au contraire, équivalence, ou plutôt elles ne forment, en tant qu'elles subsistent réellement et s'identifient avec la

substance divine, qu'une seule alternative éminente, savoir la nécessité que sa propre essence impose, si l'on peut dire, éternellement à Dieu de se communiquer ou de ne pas se communiquer au dehors selon chacun des modes de communication correspondant à la complexité virtuelle de sa perfection.

Il convient, d'ailleurs, pour plus d'exactitude, d'observer que cette alternative n'est pas virtuellement double, mais triple, puisqu'elle se rapporte, en outre de la production de l'être naturel, à deux communications distinctes d'être surnaturel, dont chacune possède une si parfaite universalité qu'aucune d'elles ne se présente comme une contraction d'un mode de causalité plus universel. Car, par l'une d'elles, Dieu communique son être en tant que nature ou essence, et cette communication ne peut être ni totale, ni, conséquemment, substantielle ; par l'autre, il communique directement sa personnalité ; et ce don est si entier qu'il en résulte une seule et même subsistance de la divinité et de la créature. Or l'essence et la personnalité divines ne contractent pas une entité plus éminente, mais forment une seule réalité transcendante qui est à la fois nature et hypostase : d'où il suit que, tandis qu'il nous est impossible de concevoir ces deux sortes d'effets autrement que sous une raison commune dont elles dépendent, savoir la raison ou notion de communication surnaturelle, l'universalité simplement irréductible de la communication essentielle et de la communication hypostatique exige que Dieu entende l'alternative afférente à l'une et à l'autre, non comme deux alternatives virtuellement comprises sous une troisième plus universelle, mais comme deux alternatives transcendantes virtuellement distinctes, qui sont réellement et formellement une seule alternative substantielle et subsistante, c'est-à-dire l'être divin envisagé du point de vue de sa causalité.

L'alternative consubstantielle à Dieu sera donc, de toute nécessité, éternellement résolue quant aux différentes oppositions qui y sont, d'une certaine manière, contenues, et parce que cette alternative est infiniment simple, la solution par où Dieu y satisfait en quelque sorte aura la même simplicité, mais sans exclusion des divergences virtuelles dont elle est susceptible. En effet, puisque les alternatives impliquées dans l'alternative que pose par elle-même et pour elle-même l'essence divine sont distinctes et respectivement complètes, tout en étant inséparables, il convient à chacune d'elles d'avoir sa solution propre, d'où il suit que l'option qui les résout doit assurément les trancher toutes à la fois, mais de telle façon que sa complexité s'adapte parfaitement à la complexité de son objet : dès lors, elle est compatible avec une certaine diversité en vertu de laquelle les différentes antithèses seraient résolues dans des sens opposés, par une seule détermination très simple. On comprend, au reste, que l'affirmative touchant la communication surnaturelle ne saurait s'accorder avec la

négative à l'égard de la réalisation de l'être naturel, puisque la nature est essentiellement présupposée par la grâce; mais, inversement, rien n'empêcherait l'affirmative en ce qui concerne l'ordre naturel de se concilier avec la négative en ce qui a trait à l'ordre surajouté de la grâce.

Enfin, nous ferons remarquer que l'alternative exprimée au principe des choses par la substance de la cause première ne comporte ni n'admet aucune autre précision ou division que celles que nous venons d'exposer. Certes, si la communication substantielle qui fait subsister la créature dans l'hypostase divine pouvait se terminer indifféremment à l'une quelconque des trois personnes, ou à deux d'entre elles, ou à toutes les trois simultanément, l'alternative qui s'y rapporte, au lieu de s'enfermer dans une raison simple, et de toute manière incomplexe de possibilité, devrait se distribuer éternellement et d'un seul coup en autant d'alternatives universelles qu'il y a de personnes. Mais nous croyons, contrairement à l'opinion généralement accréditée (1), que, seule, la seconde personne peut être le terme d'une telle assomption, et bien qu'il ne répugne pas à sa perfection hypostatique, qui excède infiniment la nature assumée, de devenir en même temps l'acte d'un nombre quelconque de créatures, il nous paraît absolument impossible que cette fonction hypostatique soit remplie par les trois personnes à la fois ou par l'une d'elles, hormis la personne du Verbe. En effet, bien que l'union hypostatique ne perfectionne pas la créature par voie de causalité efficiente, mais plutôt, au moins analogiquement, par voie de causalité formelle, il est néanmoins nécessaire que cette jonction s'opère selon que l'exige le contact virtuel établi entre l'effet et son principe par l'opération de ce dernier. Car il faut qu'une certaine proportion et une certaine proximité préexistent, tout au moins d'une priorité de nature, à cette union, et il n'en est point d'autres que celles qui reposent sur la production active des choses. On en conviendra d'autant plus facilement que l'union substantielle dont il s'agit ne saurait résulter elle-même que d'une intervention efficiente de la cause. L'assomption se terminera donc à la personne ou aux personnes auxquelles il est possible qu'elle aboutisse, étant donné le mode spécial et propre suivant lequel, du fait même de l'exercice actuel de la toute-puissance, l'être divin se présente, pour ainsi parler, immédiatement à la créature, ou la créature entre immédiatement en relation de proportion avec son principe. Si donc cette sorte de présence mutuelle met une ou plusieurs personnes en dehors du rapport immédiat et précis qui, ajustant, en quelque manière, la créature à sa cause, l'habilite à l'union substantielle, ces personnes seront inaptes à cette même union, sans que, d'ailleurs, une telle inaptitude implique autre chose, du côté de Dieu, qu'une négation purement logique.

(1) Cf. *Sum. th.* 3ª, q. 3, a. 5.

Or, quoique nous n'ayons pas encore expliqué en détail le processus de l'acte créateur, il résulte assez clairement de la démonstration faite plus haut que la production immédiate des êtres particuliers n'appartient pas à la volonté divine, mais à l'intelligence. Il s'ensuit que le seul aspect formel et prochain sous lequel Dieu s'offre, en quelque sorte, activement à la créature, c'est celui de son intellectualité. Sans doute, c'est tout son être qui s'engage dans une relation de raison avec son effet, parce que c'est tout son être qui le cause, et, par suite, cette relation affecte logiquement les trois personnes à la fois; nous dirons même, sans insister, du reste, sur ce point que nous pourrons reprendre ailleurs, que leurs propriétés personnelles étant aussi bien requises pour l'opération créatrice que pour les actes immanents de la divinité et, par conséquent, le Père, le Fils et le Saint-Esprit devant coopérer à cette œuvre non seulement en tant que Dieu, mais en tant que personnes distinctes, la créature reçoit nécessairement de leur action commune une empreinte virtuellement appropriée à leurs notes hypostatiques. Mais cette coopération est telle, que toute son efficacité immédiate et formellement exécutive est d'ordre intellectif, et, partant, c'est proprement par son intellectualité et son intellection que l'être de Dieu communique avec la créature. Or, s'il est incontestable que l'intelligence et son acte sont, comme les autres perfections absolues, le bien commun et indivis des trois personnes, il n'est pas moins hors de doute qu'ils n'ont pas, avec le caractère distinctif de toutes les trois, une convenance ou une affinité directe et formelle. Car le Saint-Esprit est le terme personnel de l'opération volontaire et il procède comme Amour. Seul le Verbe a une origine intellectuelle, puisqu'il est la pensée même de Dieu à son terme formel, immobile et subsistant, dont le principe, pareillement pourvu d'une subsistance propre, s'appelle le Père : encore faut-il observer que la créature procède immédiatement non de l'intellection divine considérée à son principe, mais de cette même intellection achevée, pour ainsi dire, et terminée par le Verbe.

Par suite, bien que les trois personnes possèdent la même intellectualité, celle-ci ne convient cependant pas au Saint-Esprit en tant que tel, mais seulement en tant que Dieu, et, dès lors, l'acte d'intelligence, quelque identité qu'il ait avec la troisième personne, ne fournit nullement la raison de sa distinction hypostatique : le Père et le Fils, seuls, se distinguent très précisément en vertu de l'acte d'intellection. Toutefois comme cet acte est pleinement terminé avant de produire son terme extérieur, et que même c'est prochainement de cette plénitude du terme intrinsèque que procède la créature, celle-ci aura, sans doute, une relation immédiate et indistincte avec les trois personnes, mais seulement en tant qu'elles sont un seul Dieu, et elle ne communiquera d'une manière à la fois distincte et immédiate, avec aucune hypostase, si ce n'est avec celle du Verbe. De même donc que c'est par

sa seule intellectualité que Dieu entre virtuellement en contact avec la créature, de même, et conséquemment, c'est par le Verbe seul que sa personnalité s'approche, pour ainsi dire, d'elle immédiatement et converse avec elle en l'exprimant. Il s'ensuit que toute communication propre ou prochaine de la créature avec Dieu considéré formellement comme personne étant irréalisable en ce qui concerne le Père et le Saint-Esprit, l'assomption hypostatique d'une nature créée quelconque ne peut absolument se terminer qu'à la seule personne du Fils, tandis que, si la causalité créatrice résidait très formellement, ainsi qu'on le prétend, dans la volonté divine, le terme de cette union serait le Saint-Esprit et lui seul. C'est pourquoi, l'alternative intéressant la participation de la créature à l'être surnaturel se pose exactement comme nous l'avons dit, à l'exclusion de tout autre précision fondée sur la distinction des personnes divines.

En troisième lieu, l'essence divine, norme substantielle de l'alternative dont nous nous occupons et de toute solution par où elle peut être tranchée, est la raison et la cause formelle d'une autre nécessité, en vertu de laquelle la décision qui lève, pour ainsi dire, l'indétermination de l'être quant à l'existence et la non-existence, doit se fixer immuablement dans l'un des deux termes opposés, de sorte qu'il est impossible à Dieu, d'une impossibilité, non subie du dehors, mais consubstantielle à sa nature, de prévoir et de vouloir l'*exister* et le *non-exister*, la production et l'annihilation de la créature ou d'une créature quelconque simplement et parfaitement capable d'exister. Cette assertion, à la vérité, s'écarte de l'enseignement commun des théologiens, qui professent avec saint Thomas (1) que Dieu peut, s'il lui plaît, anéantir la créature, que c'est la condition même ou la conséquence immédiate de son souverain domaine, et que si, en fait, aucune créature n'est proprement annihilée, cette conservation ne procède nullement d'une exigence qui s'imposerait à la cause, mais de son bon plaisir. Certes, la cause première ne peut point se dédire, et si elle a opté, comme nous savons qu'elle a fait, pour l'existence ininterrompue et perpétuelle de la créature, il est nécessaire que ce plan demeure à jamais en acte. Toutefois, il n'a dépendu que d'elle de ménager, dans l'unité d'un conseil éternel, avec la solution affirmative du problème posé entre le *oui* et le *non* ontologique et transcendantal, sa solution négative ou privative, et aussi, par conséquent, une série alternée des deux solutions contradictoires. Mais ce sentiment n'est en aucune manière dicté par la foi : il ne l'est ni immédiatement par voie d'affirmation dogmatique, ni médiatement par voie de déduction. Il le serait, au surplus, d'autant moins qu'on peut y faire trois objections principales qui nous paraissent irréfutables.

(1) *Sum. th.* 1ª, q. 104, a. 3.

La première se tire de la simplicité et de l'universalité de l'alternative qui s'impose éternellement à la détermination divine, et, pareillement, de chacun des deux termes dont elle se compose. En effet, si Dieu crée ou s'il ne crée pas, c'est uniquement, ainsi que nous l'avons établi, parce que l'antithèse entre le *créer* et le *non-créer*, auxquels correspondent l'*exister* et le *non-exister*, étant aussi primitive et irréductible que sa propre essence avec laquelle elle ne fait qu'un, il en résulte une nécessité d'option à laquelle il ne peut pas plus se soustraire qu'à sa propre existence. Or, par cela même que cette antithèse est absolument primitive et que l'universalité et la simplicité transcendantale des termes opposés exclut toute composition de l'un et de l'autre, il est impossible que la solution admise par la cause première soit une solution moyenne, faisant la part à la fois au *créer* et au *non-créer*, à l'existence et à la non-existence où à l'anéantissement de la créature. Une telle combinaison n'est possible que lorsque les contradictoires en présence ne sont pas primitifs, n'étant pas la contradiction même ou la réalité ontologique du principe de contradiction. C'est ainsi que la couleur exclut la négation de la couleur, mais non absolument : elle l'exclut, en effet, de son être, mais elle ne l'exclut pas de l'être, en ce sens que la substance colorée ne peut pas, dans le temps où elle possède cette qualité, n'en être pas affectée ; mais l'être de la couleur n'est pas l'être même, il n'en est qu'une contraction, et celle-ci, s'oppose, assurément, à sa propre négation, mais de telle sorte que ni l'un ni l'autre ne répugne à la substance corporelle, et moins encore à l'être. C'est pourquoi l'un et l'autre peuvent se rencontrer, soit successivement dans un seul et même sujet, soit simultanément dans des sujets distincts. Ni cette simultanéité, en effet, ni cette succession ne mettent en péril l'opposition absolue de l'être et du non-être, puisque, au contraire, elles supposent cette alternative initiale résolue dans le sens de l'existence dont l'amplitude les contient. D'où il suit que toute cause dont la faculté active est proportionnée à l'universalité de la raison soit spécifique, soit générique, soit surtout transcendantale sur laquelle elle opère, non seulement peut, mais doit produire une somme d'effets capable d'exprimer et d'actualiser la possibilité de modifications propre à l'espèce, au genre ou à l'être. Voilà pourquoi, par delà la variété que les causes secondes introduisent dans leurs effets, la cause première manifeste l'universalité de sa puissance en donnant à l'être, aux genres et aux espèces la multitude de différenciations et de distinctions, dont quelques-unes nécessairement successives, par où se trouve satisfaite, autant qu'il est besoin, la relation intrinsèque des formes ou essences aux multiples contractions qu'elles peuvent recevoir.

Mais l'existence en tant que telle, et la non-existence qui s'y oppose, ne se rattachent à aucun acte plus primitif qui serait comme un substratum de l'un et de l'autre et constituerait avec sa négation une al-

ternative plus nécessitante parce que plus fondamentale, de telle sorte que la cause première pût trouver, dans cette réalité plus universelle, une raison suffisante d'opter à la fois pour l'être et le non-être, sous la réserve d'une application successive des deux parties de cette option. Rien n'est, en effet, plus universel que l'existence, laquelle a exactement la même extension que l'être entendu au sens de quiddité. Ce serait donc se tromper gravement que de se représenter la pure possibilité comme le support commun de l'existence et de la non-existence, puisqu'au contraire, la non-existence, en ôtant au possible la totalité de son acte, le prive par là-même de toute la perfection qui lui convient en tant que support ou sujet. Il s'ensuit que l'existence et la non-existence ne doivent pas être, en quelque sorte, confrontées avec une entité plus foncière, indifférente à l'une et à l'autre, mais uniquement entre elles et du côté de leur propre universalité, la plus étendue qui se puisse concevoir, puisqu'elle est transcendantale. Or, il est manifeste que la non-existence, directement opposée à l'existence comme telle, c'est-à-dire à l'acte d'exister entendu dans sa simplicité et son amplitude, est l'exclusion pure et simple de cet acte ; et pareillement l'existence, selon la simplicité et l'universalité de sa signification formelle, enferme tout l'acte d'exister qui convient à la créature et, par suite, n'admet aucun mélange de non-existence, mais rejette la totalité de la non-existence. Il est donc nécessaire que la décision répondant à l'alternative de l'être ou du non être prenne, en quelque sens qu'elle se tourne, sa mesure, non d'une entité plus métaphysique, parce que plus fondamentale, que l'*exister* ou le *non-exister*, mais de l'un ou l'autre de ces deux termes, de manière à se fixer immuablement dans l'existence ou la non-existence de la créature.

La seconde objection, connexe à la première, procède de cette considération que, si la créature peut être anéantie, il ne reste en Dieu aucune liberté de créer ou de ne pas créer, mais une égale nécessité de vouloir l'un et l'autre. En effet, la cause première ne se détermine, selon sa fonction de cause première, qu'en raison de la relation logique qui la rattache essentiellement à la créature possible, ou, plus exactement, qui subordonne la créature possible à sa causalité. Car, c'est parce que sa perfection d'acte pur fonde la vérité ou l'intelligibilité de la créature dans son acception la plus universelle qu'il est nécessaire que Dieu résolve éternellement l'incertitude inséparable de la pure possibilité, mieux que cela, identique à cette possibilité et qui, par son universalité, n'est pas tant une incertitude que l'incertitude même. Sans la détermination divine, en effet, la créature ne saurait ni exister, ni ne pas exister, puisque, selon l'une ou l'autre de ces hypothèses, il serait vrai qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, et que toute vérité dépend des premiers principes, surtout de ceux qui subsistent formellement en Dieu et sont Dieu même. Pour connaître le sens de la décision qui peut ou doit se produire, il suffit donc de sa-

voir dans quel rapport immédiat et primitif se trouve la cause première vis-à-vis de l'être possible. Or, si l'on admet que la créature, une fois produite, peut être anéantie, l'alternative qui divise l'existence et la non-existence est entièrement abolie. En effet, cette alternative, en tant que résultant immédiatement de la possibilité des êtres participés, ou, équivalemment, du pouvoir créateur de la cause, distingue et oppose évidemment, ainsi que nous pensons l'avoir démontré, l'*exister* ou le *créer* et le *non-exister* ou le *non-créer*, suivant une relation d'incompatibilité totale et absolue, de sorte que l'une des deux solutions ne peut prévaloir qu'à l'exclusion éternelle de l'autre. Mais elle les oppose plus manifestement encore, nous voulons dire avec une évidence plus immédiate, comme la négation pure et simple de l'acte et cet acte même, et c'est en cette manière que les théologiens ont accoutumé de l'entendre, sans observer d'ailleurs, ainsi qu'il faut, croyons-nous, le faire, que cette opposition de la non-existence à l'existence, précisément parce qu'elle est primitive et irréductible à une entité plus simple et plus universelle, ne peut être totalement et absolument exclusive du côté de la non-existence qu'à la condition de l'être tout autant du côté de l'existence. Et ce qui le montre, c'est que, si on attribue à l'acte moins de stabilité et d'inflexibilité qu'au non-acte, on mêle du même coup le non-acte à l'acte, ce que l'on peut exprimer d'une autre manière, en disant que, si, en face de la non-existence immuable, on pose une existence caduque ou liée à une possibilité d'anéantissement et, conséquemment, de non-existence, on associe, dans un seul et même membre de l'alternative, l'être actuel et le non-être actuel ; d'où il résulte qu'entre l'actualité de l'être et sa non-actualité, il n'y a pas de contradiction invincible et universelle, puisqu'ils peuvent entrer, en tant qu'éléments successifs, dans une seule et même combinaison. Par suite, le contraste que l'on établit entre le non-être sans atténuation et l'être absolument précaire, n'est nullement primitif, car ce qui est primitif est immuable, et si l'être et le non-être, dans leur essence ou leur acception la plus simple et transcendantale, s'opposaient immuablement en la manière que nous venons d'indiquer, ils n'admettraient pas, selon cette même vérité universelle, d'être unis et, en quelque sorte, appariés dans une même solution facultative.

Il faut en inférer que, si la non-existence exclut vraiment toute existence, ce caractère exclusif doit être pareillement attribué à l existence vis-à-vis de sa négation ; ou bien que, si l'existence de la créature est nécessairement périssable, elle n'est divisée d'avec la non-existence par aucune alternative irréductible et véritablement primitive. Dès lors, ce qui est primitif, c'est seulement cette compatibilité et cette alternance de l'acte et du non-acte : d'où il suit que la causalité divine n'étant intrinsèquement régie par aucun autre rapport essentiel à la créature que celui qui se termine à son apparition et à sa dispari-

tion successives, elle s'exercera nécessairement dans ce sens, c'est-à-dire qu'au lieu de se déterminer, Dieu sera essentiellement déterminé à produire la créature et à l'anéantir alternativement, ce qui répugne de deux façons, d'abord, parce que s'il est naturellement déterminé à l'un, il faut que ce soit à l'exclusion complète de l'autre, ensuite et surtout parce que sa liberté est désormais changée en nécessité. Nous sommes donc encore amenés à nier toute possibilité de composer l'existence de la créature avec sa non-existence, et par suite, toute possibilité d'annihilation.

Par la troisième objection, nous ferons remarquer que, si Dieu peut, à son gré, causer la créature et l'anéantir, il pourra également, ainsi que nous l'avons dit plus haut, produire un second ouvrage après l'annihilation du premier : or cette conclusion implique contradiction. Il faudrait, en effet, pour qu'elle fût défendable, que la durée de la seconde créature fût distincte de celle de la première, et c'est précisément ce qui répugne. Car il n'y a un *avant* et un *après*, non dans l'ordre de la juxtaposition, mais dans celui de la succession, que par le temps, qui est l'existence même successive de la créature. Si le temps n'est plus, toute relation d'antériorité et de postériorité disparaît ; et nous ne disons pas seulement toute relation réelle, mais aussi bien toute relation idéale, car le temps imaginaire ou idéal n'est que dans la représentation de celui qui l'imagine ou le conçoit, et cette représentation n'existe que dans le temps. Celui-ci ne s'écoule donc pas ni ne se calcule par rapport à une durée extérieure et antérieure, dont on lui appliquerait idéalement ou verbalement le rythme et la quantité, ou, si on lui assigne un régulateur extrinsèque, savoir l'existence divine ou l'éternité proprement dite, ce n'est point comme l'unité qui sert à la mesurer en distinguant ses instants et ses périodes, mais comme la cause efficiente dont il reçoit sa réalité et sa mesure. Il n'y a donc, en dehors du temps, ni *avant*, ni *après*, ni durée d'aucune sorte, ni, par conséquent, distinction de durées séparées par une solution de continuité. Si donc l'on suppose que la créature, d'abord produite par Dieu, est, après une durée déterminée, annihilée par la cessation de l'influence créatrice, ce n'est pas seulement elle qui disparaît, mais toute possibilité de discerner un ordre de succession, et, plus exactement encore, tout fondement d'une vérité chronologique quelconque. D'où il suit que le monde qui viendrait à l'existence par une reprise de l'influence créatrice ne serait créé ni après, ni avant le précédent, ni simultanément, toutes ces désignations étant essentiellement liées à l'idée de continuité ou de contiguïté dans l'existence, mais la durée du second ouvrage serait la durée même du premier, c'est-à-dire que le second existerait dans le temps même, ou, plus rigoureusement, par le temps qui aurait mesuré l'existence du premier, et cela répugne évidemment.

Il est vrai que nous disons que le monde B serait causé après la

suspension de l'activité créatrice et postérieurement au monde A, que nous qualifions aussi de premier ou de précédent : mais cette ordonnance des actions et des effets est tout entière dans notre esprit qui se représente la solution de continuité entre les deux univers comme un continu successif et l'absence de temps comme une fraction de temps, et rien n'y correspond dans la réalité, puisque le terme de comparaison auquel nous rapportons le monde B est totalement périmé ; d'autant plus que cette construction idéale elle-même prend son point d'appui dans la durée actuelle des choses et dans notre propre existence. C'est, en effet, du temps qui mesure notre être et nos mouvements, que nous nous élevons à la conception d'un autre temps qui aurait pu mesurer un ou plusieurs autres mondes, tandis qu'un ordre réel de priorité et de succession doit reposer avant tout sur l'existence antérieure pour se compléter ensuite par celle de la réalité ultérieure. Il paraît donc indubitable que l'hypothèse en question conduit à une contradiction manifeste, celle de l'identité formelle de deux durées soi-disant totalement distinctes et successives, et il faut, par suite, tenir pour métaphysiquement impossible, l'annihilation de la créature par le créateur même.

(*A suivre*). Remi Hourcade.

NOTES ET CRITIQUES

X. Le Bachelet, S. J. *Auctarium Bellarminianum*. – Supplément aux Œuvres du Cardinal Bellarmin. Paris Beauchesne, 1913, in-4°, à deux colonnes, XXIV – 726 pages. Prix : 25 francs.

Ce supplément aux œuvres de Bellarmin comprend trois parties : des pièces ayant trait à la controverse *De Auxiliis*; des ouvrages divers donnés les uns au complet les autres en partie ; enfin sous le titre de mélanges, un nombre considérable (cent numéros) d'inédits la plupart assez courts se rapportant à toutes les matières de la science ecclésiastique. Dans une introduction détaillée qui ouvre la première partie, le P. Le Bachelet rappelle les deux thèses opposées soutenues par les adversaires et les partisans de Molina, jusqu'à nos jours, sur l'attitude prise par Bellarmin dans les questions *De Auxiliis*. Ceux-ci atténuaient plus que de raison certaines divergences de détail entre Bellarmin et Molina, ceux-là en dépit de l'évidence et grâce à des procédés que la critique historique n'authentique point prétendaient faire de l'auteur des Controverses un thomiste honteux, entraîné par sa débonnaireté et son esprit de corps non seulement à laisser défigurer ses propres opinions, par les éditeurs d'Allemagne, ses confrères, mais même à défendre certaines opinions par lui réprouvées jadis. Pleine lumière est faite grâce aux écrits que publie le P. Le Bachelet : d'abord des extraits des cours professés à Louvain et au Collège Romain avant la controverse, puis un certain nombre de pièces se rapportant aux ouvrages de Lessius et de Molina ainsi qu'aux difficultés auxquelles ils donnèrent occasion. « L'accord existe entre Bellarmin, Lessius et Molina sur les points suivants considérés comme fondamentaux dans la controverse entre les dominicains et les jésuites : rejet de la prédétermination physique et de la grâce efficace *ab intrinseco*, nonobstant la tenace légende d'un « Bellarmin falsifié », affirmation de la science moyenne et emploi de cette science pour concilier la grâce et le libre arbitre ; interprétation des erreurs pélagiennes et semipélagiennes, considérées dans leur essence même. Accord en outre sur la question moins importante de la grâce donnée au premier homme. Le désaccord existe sur les points suivants : détermination des forces du libre arbitre par rapport à tels ou tels actes ; rapport des actes naturellement bons au don de la grâce ; nature du concours, des prédéfinitions divines et du don de persévérance ; mode et rapports de la prédestination et de l'élection à la gloire ; notion et explication de la grâce efficace *in actu primo*. Sur ces mêmes points, Bellarmin s'accorde souvent avec les théologiens thomistes, mais non pas universellement ni complètement. L'acceptation ou le rejet de la prédétermination physique entraîne, en effet, dans plusieurs cas, des conceptions différentes. » Telle est la conclusion motivée du P. Le Bachelet.

Les ouvrages divers de la seconde partie sont les uns des traités destinés d'abord à l'impression et qui pour diverses causes restèrent inédits, les autres des ébauches de livres édités plus tard mais remaniés. Sagement l'éditeur de l'Auctarium n'a retenu que ce qui était vraiment utile et ne faisait point double emploi. Le plus important est le *Don sacerdotal* réponse au *Don royal* de Jacques Ier, qui date des années 1604 5 et a pour but d'éclairer la conscience du roi sur ses devoirs religieux, ses rapports avec l'autorité ecclésiastique, les erreurs des novateurs. Il faut signaler encore un essai de commentaire littéral, moral, dogmatique sur les Epitres de Saint Paul, qui, malgré les instances de Saint-François de Sales et d'autres personnages, n'a pas été poussé plus loin que le second chapitre de la Lettre aux Romains. La première ébauche du *De Scriptoribus Ecclesiasticis*, permet de voir avec quelle conscience Bellarmin amendait son œuvre au fur et à mesure des publications nouvelles ou des études plus approfondies auxquelles il se livrait. Les pièces de la troisième partie qui sont pour la plupart des écrits de circonstance, des notes de consulteur, des censures de livres, des réponses à certains doutes, témoignent de l'activité intellectuelle de Bellarmin et de l'autorité qu'on lui reconnaissait. Au premier abord on a l'impression qu'il y a là bien des documents d'intérêt secondaire. Mais outre qu'ils permettent de préciser la position de Bellarmin dans un certain nombre de questions agitées de son temps, sur l'édition pontificale de la Vulgate, par exemple, dans toutes, l'historien de la théologie ou du développement des sciences ecclésiastiques pourra glaner des renseignements utiles. L'introduction générale placée au début du volume fait connaître les sources auxquelles a puisé le P. Le Bachelet pour réunir tant de morceaux disparates. On se rend compte du labeur prolongé et des recherches multipliées auxquelles il a dû se livrer pour élever ce docte monument qui complète si heureusement les éditions antérieures de Bellarmin. Une table alphabétique détaillée des noms et des matières en rendra l'usage très aisé.

Ferdinand CAVALLERA.

Dr J. BENZINGER, *Bilderatlas zur Bibelkunde*, in-4°, 44 pages de texte, 454 gravures, cartonné, 6 Mk.

Cet atlas de gravures relatives à la Bible, ne peut être que le bienvenu pour tous ceux qui cherchent à comprendre les livres saints en les replaçant dans le milieu géographique, historique et social où ils furent composés.

La partie principale du livre est occupée par une collection de gravures distribuées en quatre groupes : la géographie biblique, l'histoire d'Israël, le culte d'Israël, la vie journalière des anciens Israélites. Leur choix est heureux, leur reproduction réussie, leur ordonnance méthodique. Peut-être les gravures purement pittoresques auraient-elles pu, sans grand inconvénient, être un peu moins nombreuses, ou l'auteur aurait pu sacrifier quelques vues assez insignifiantes, comme de tel ou tel village sans caractère et leur substituer quelques vues de détail plus instructives. Mais l'ensemble est des plus attachants et l'on y recourt toujours avec plaisir.

J'exprimerai toutefois deux regrets. Le premier, c'est que, selon l'usage habituel de la plupart des ouvrages similaires, l'échelle des

dessins n'ait pas été donnée toutes les fois qu'aucun repère naturel ne se présente pas aux yeux. Le second, c'est que les nécessités de l'impression n'aient pas permis de placer l'explication ou la légende de la gravure en regard de celle-ci. Dans cet embarras, l'auteur a rédigé le texte explicatif sous la forme d'un récit suivi où la mention et le renvoi de chaque gravure viennent s'intercaler. Cela rend le texte plus intéressant, mais, par contre, l'intelligence des gravures moins rapide. Il est vrai que beaucoup d'entre elles parlent aux yeux et qu'on les interprète soi-même sans avoir besoin du texte.

Une erreur à signaler. La figure 263 ne doit pas représenter un sacrifice assyrien, mais plutôt le pillage et la dévastation d'un sanctuaire.

L. DESNOYERS.

E. DIEHL, Lateinische altchristliche Inschriften, ausgewaehlt und erklaert. 2 Auflage. Bonn, Marcus et Weber, 1913. (Collection *Kleine Texte*, n^os^ 26-28). In-8, 86 pages. Prix, 2,20 m.

Cette seconde édition diffère notablement de la première. Cent vingt-cinq inscriptions sont nouvelles (sur trois cent soixante-neuf) ; le texte et les notes ont été modifiés dans le sens d'une plus grande rigueur scientifique. Ainsi on laisse sans les compléter les abréviations et l'on se borne aux explications essentielles. Une série d'index précieux pour l'étude philologique et théologique des inscriptions a été ajoutée : liste des noms propres, vocabulaire, particularités concernant l'orthographe, la morphologie, la syntaxe ou les différents dogmes chrétiens, indications géographiques, relevé alphabétique des abréviations. L'éditeur a visé à condenser le plus de notions utiles dans le moindre espace. Parmi les inscriptions ajoutées dans les divers chapitres, il faut signaler en particulier les inscriptions métriques. Le chapitre sur les citations bibliques est à compléter par le récent article du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* sur le même sujet. Il faut féliciter M. Diehl et les éditeurs de la collection de ce souci d'amélioration incessante, où l'intérêt des études domine toute autre préoccupation.

Ferdinand CAVALLERA.

Institutions liturgiques de l'Eglise de Marseille (*XIII^e^ siècle*) copiées et annotées par le Chanoine ALBANÈS et publiées par le Chanoine U. CHEVALIER, Paris, 1910, in-8, XXXII-175 (t. XIV de la *Bibliothèque liturgique*).

Feu M. le Chanoine Albanès qui s'était voué à l'étude du passé religieux de Marseille ne pouvait avoir oublié ses *Institutions liturgiques*. De fait, il avait copié, aux Archives départementales, dans son manuscrit du treizième siècle, « l'ancien cérémonial et office de l'Eglise-cathédrale de Marseille » et il se proposait de le publier. Mais il en fut de ce projet comme de beaucoup d'autres du laborieux historiographe. Sa mort risquait d'en arrêter à jamais l'exécution si M. le Chanoine Ulysse Chevalier avec cet amour passionné qu'il porte à nos liturgies médiévales n'avait repris la copie préparée par son savant ami. Il l'a

soumise à une revision nouvelle et lui a donné l'hospitalité dans sa *Bibliothèque liturgique*, après l'avoir fait précéder d'une introduction où nous est présentée brièvement mais suffisamment l'histoire du texte et du manuscrit qui le contient. Ces *Institutions liturgiques* ne sauraient être mieux comparées qu'à une combinaison antique des prescriptions du cérémonial avec les rubriques du bréviaire et du missel, à l'usage d'un chapitre qui chante tous les jours l'office et la messe.

M. Chevalier ne manque pas du reste de relever les particularités qui distinguent la liturgie marseillaise des plus répandues à cette époque. Le culte rendu à certains saints spécialement honorés en Provence ou même étrangers à cette province — à Saint Saturnin de Toulouse par exemple — prête parfois à des remarques du plus haut intérêt; il n'a garde de les oublier. Ce volume nous ramène à la catégorie des textes auxquels la *Bibliothèque liturgique* nous avait habitués. Peut-être ai-je déjà, ici même, dit assez souvent les services que de pareilles publications sont appelées à rendre à l'étude des institutions religieuses ou même à l'histoire de la langue pour qu'il n'y ait pas lieu d'y revenir encore.

A. DEGERT.

Ordinaire de l'Ordre du Mont-Carmel par Sibert de Beka (vers 1312), publié d'après le manuscrit original par le R. P. ZIMMERMAN, Paris, Picard, 1910 in-8°, XXIII-402 p. (t. XIII de la *Bibliothèque liturgique*.)

Comme la plupart des Ordres religieux du Moyen Age, les Carmes avaient leur liturgie spéciale. Les principales dispositions nous en sont connues par l'*Ordinaire* composé vers 1312 par Maître Sibert de Beka, mort à Cologne en 1332, après avoir été longtemps provincial de l'Allemagne inférieure. Cet Ordinaire nous a été conservé dans un manuscrit du palais archiépiscopal de Lambeth; il est ici édité par le P. Zimmerman, prieur des Carmes déchaussés de Saint-Luc, à Wincanton (Angleterre.)

Tel qu'il se présente à nous dans ce manuscrit que l'éditeur nous décrit avec un soin minutieux, l'Ordinaire de Sibert, reproduit à quelques variantes près, celui du Saint-Sépulcre de 1160. Mais l'éditeur lui-même nous avertit que cette parenté ne doit éveiller aucune idée d'origine orientale ni d'influence juive ou grecque en rapport avec l'existence préchrétienne prétendue par quelques religieux de l'Ordre. Cette liturgie du Saint-Sépulcre était simplement celle qu'apportèrent avec eux les clercs venus de France, pour la plupart, et qu'ils établirent auprès du Saint-Sépulcre quand ils y furent constitués en chapitre. L'élément originel est visible dans le rite qui est celui de Paris et dans le culte rendu à certains saints français (p. ex. saint Aubin d'Angers). Il est vrai que les Carmes développèrent cette liturgie avec la liberté admise alors en ces matières et dans le sens des dévotions particulières à leur ordre. Le P. Z. fait l'histoire de ce développement jusqu'à l'Ordinaire de Sibert Beka; il le poursuit même après jusqu'à la fixation de la liturgie carmélitaine imprimée en 1584 dans le sens des réformes du Concile de Trente.

Pour le texte qu'il édite aujourd'hui, il se plaint des fautes nombreuses qu'y a laissé pénétrer l'ignorance ou l'incurie du copiste. Ces fautes où d'autres semblables se retrouvent même dans d'autres manuscrits où il a pu trouver des fragments de l'Ordinaire, et les textes imprimés n'en sont pas exempts dans les parties qu'ils en ont reproduites. Il demande donc grâce pour les corrections ou restrictions qu'il a dû introduire dans son édition, à ses risques et périls. A lire le texte, on ne voit pas qu'il ait eu à souffrir de ses retouches ou conjectures, si vraiment elles ne sont pas plus nombreuses que celles qu'il indique au bas des pages.

L'intérêt tout spécial qu'offre cette série de prescriptions rubricales continues sera surtout saisi par ceux qui savent le prix de ces textes liturgiques et les lumières qu'ils nous fournissent sur le développement du dogme ou du culte chrétien. Il s'accroîtra ici de quelques renseignements que ces textes nous fournissent sur la vie intime et le passé historique d'un grand Ordre. Ils ne nous montrent pas seulement quelle fut à ses débuts la réelle pauvreté de leurs églises, la simplicité de leur culte, mais aussi la sévérité de leur règle : le moment, la durée et la vigueur des coups de discipline à donner ou à recevoir y sont marqués au même titre que les génuflexions ou les encensements. Remarque encore plus curieuse : malgré la liberté laissée, avons-nous dit, en matière liturgique, on ne voit apparaître qu'assez tard l'influence des bizarres prétentions qui rattachaient à Elie et Elisée la fondation du Carmel.

A. DEGERT.

Hymnes et proses inédites de Claude Santeul, publiées par le chanoine Ulysse CHEVALIER, Paris, Picard, 1909, in-8°, XX-375 p. (t. XII de la *Bibliothèque liturgique*).

Quoique rattaché à la *Bibliothèque liturgique*, en fait, ce volume ne comprend pas de textes liturgiques proprement dits. Les hymnes ici recueillies n'ont jamais trouvé place, que je sache, dans aucun bréviaire, ni missel, ni euchologe quelconque, mais elles leur étaient bien destinées éventuellement au moins dans la pensée de leur auteur.

Elles sont l'œuvre de Claude Santeul, le frère aîné de Jean Santeul, le chanoine de Saint-Victor qui, lui, s'acquit, en son temps, quelque réputation comme poète latin et hymnographe. Beaucoup moins connu que son cadet, Claude employa à rythmer des hymnes et des proses latines les loisirs que lui laissa sa vie de pensionnaire retiré à Saint-Magloire. Le hasard, qui n'est pas toujours aveugle, a fait tomber aux mains de M. U. Ch. les deux volumes qui furent les fruits des pieux exercices du versificateur « *maglorien* ».

Il y a là, rangées dans l'ordre des fêtes liturgiques, 474 hymnes ou proses, d'un rythme classique, d'un lyrisme contenu, d'une latinité suffisante, où s'exprime sans effort une piété satisfaite de traduire en vers sensés les joies de l'amour divin, la paix de la solitude ou les prérogatives de la virginité.

L'éditeur les a fait précéder d'une préface où il nous fait connaître l'auteur et son œuvre, les divers manuscrits qui nous l'ont conservé ; l'usage qu'il a fait des uns et des autres. De précieux index terminent le volume.

Sans offrir un intérêt capital, l'œuvre de Claude Santeul constitue une utile contribution à l'histoire de la poésie latine moderne et plus encore à l'histoire de nos liturgies gallicanes si jamais il était possible de l'entreprendre avec l'attention et l'objectivité qu'elles réclament.

A. DEGERT.

P. GINHAC, S. J., *Lettres de Direction, avec documents recueillis par le* P. A. CALVET, S. J., Toulouse, Sanchez, 6, rue de la Dalbade, 1913. In-8, XXXII-391 pages.

L'éditeur de la *Vie du P. Ginhac* a pu recueillir plus de deux mille lettres du vénéré serviteur de Dieu. Il a pensé avec raison que la publication d'un choix de ces lettres affermirait et développerait le bien déjà inspiré par les vertus héroïques de leur auteur. Ce premier volume contient la correspondance avec les fondatrices de Marie-Réparatrice et de Marie-Auxiliatrice, avec des supérieures, des ecclésiastiques, des religieuses, avec une personne du monde ainsi que des extraits de lettres à sa famille ou à quelques-uns de ses confrères, connus par diverses publications sur la Compagnie de Jésus. Si elles n'ont point l'attrait littéraire ou psychologique d'autres recueils analogues, ces lettres offrent à l'âme désireuse de la perfection un aliment substantiel. Dans sa préface, le R. P. Calvet a judicieusement noté les caractères de cette spiritualité forte — tout en tenant compte de la faiblesse et des souffrances humaines — tout entière orientée vers la pratique des vertus solides, détachement, abnégation de soi-même, recherche unique de la volonté de Dieu. Elle est le reflet de l'âme austère, toute surnaturelle, dont la *Vie* avait fait connaître la peu commune vertu. Le R. P. Calvet n'a rien négligé pour remettre ces lettres dans leur cadre historique et aider à en tirer profit. Elles se recommandent d'elles-mêmes à ceux qui dans les livres de spiritualité recherchent moins les satisfactions de l'esprit que la plénitude du sens chrétien et une aide efficace pour progresser.

Ferdinand CAVALLERA.

Manuel pratique d'Action religieuse. Reims, Action populaire, 1913, in-8, 814 pages.

Infatigable dans son œuvre déjà si chère à nos diocèses et toujours préoccupée de rendre plus de services, l'*Action populaire* édite sous le nom de *Manuel pratique d'Action religieuse*, un livre extrêmement utile aux curés d'abord mais aussi à tous ceux qui s'occupent d'œuvres. On y retrouve les qualités fondamentales de l'A. P. : sûreté et précision de la doctrine, abondance de la documentation, préoccupation du côté pratique des initiatives, largeur d'esprit accueillante à toutes les entreprises sérieuses conformes aux directions de l'autorité ecclésiastique, en dehors et au-dessus des coteries et des clans. Exposé saisissant du renouveau d'activité qui se manifeste dans l'Église de France depuis la séparation, le *Manuel* est en même temps un Guide pour le travail qui reste à faire. « Résumé ou tableau, il expose en lignes exactes et précises, le travail de l'Église catholique en France, à l'heure actuelle. Il étudie sa constitution, son clergé séculier et régulier, ses œuvres d'enseignement, de formation par le catéchisme,

l'école, le patronage, les sports, les cercles d'études, les groupements d'hommes, de soldats, de jeunes filles, ses œuvres de conquête, de pénétration par la presse, la conférence, le théâtre, ses œuvres d'association par les ligues, qui organisent la défense des catholiques contre l'alcool, la pornographie, la diffamation, l'école neutre ou impie. » Il trouvera son complément naturel dans le *Bureau* gratuit *de renseignements* fonctionnant au siège social de l'Action populaire, dont l'existence n'est point assez connue. Il nous est agréable en recommandant chaudement à nos lecteurs, cet auxiliaire indispensable de l'Action religieuse que constitue le nouveau *Manuel*, de rappeler la part importante qu'a prise à sa composition, notre très compétent collègue, professeur de Droit civil ecclésiastique. « Après M. Larivière, écrit l'A. P., nul ne nous a été d'un plus précieux secours que *M. le chanoine* L. Crouzil, l'éminent professeur de Toulouse, qui a bien voulu écrire et signer l'important chapitre sur le Régime légal de l'Eglise de France (pp. 41-151). » Ferdinand CAVALLERA.

Don Antonio DE BEATIS, *Voyage du cardinal d'Aragon en Allemagne, Hollande, Belgique, France et Italie (1517-1518)*, traduit de l'italien avec une introduction et des notes par Madeleine HAVARD DE LA MONTAGNE, préface de Henry Cochin, Paris, Perrin, in-8, écu de XXX-328 pages orné de gravures. 5 francs.

Il y a six ans, à cette même place (*Bulletin*, 1907, p. 54), je signalais à nos lecteurs le récit du voyage du cardinal d'Aragon dont M. Pastor venait de publier le texte italien en l'accompagnant d'une savante préface. Je ne manquais pas de leur marquer le haut intérêt de ce journal de voyage où l'auteur, après avoir traversé certaines contrées de l'Allemagne, de la Hollande, de la Belgique, de la France, de l'Italie nous traçait « un tableau aussi complet que vivant de leur développement artistique et de leur état économique et religieux, à la veille de la Réforme ». D'autres critiques ont encore depuis insisté, dans la presse, sur l'exceptionnelle valeur de l'œuvre d'Antonio de Beatis, ils ont même suggéré à Madame Madeleine Havard de la Montagne l'idée de la traduire de son vieil italien de la Pouille. Elle a bien fait d'y céder. Grâce à elle, le journal de voyage de Beatis devient accessible au grand public, et il le méritait. Chacun pourra désormais se faire, en France, l'idée de ce que présentaient de plus remarquable, au point de vue des mœurs, des arts, des coutumes et des productions agricoles ou industrielles, les vastes régions parcourues par le cardinal d'Aragon et son secrétaire : il y aura même quelque charme à voir quelles impressions un pareil spectacle produisit sur un Italien de la Renaissance, d'intelligence moyenne mais de curiosité aigüe et naïve.

Mais dans quelle mesure cette impression confiée par Beatis à son *Itinerario* revit-elle dans l'œuvre de Madeleine Havard de la Montagne? En d'autres termes, quelle est la valeur de la traduction qui nous est aujourd'hui présentée. Est-elle exacte et fidèle de sens et de nuances, et peut-elle inspirer pleine confiance? Il m'en coûte de ne pouvoir répondre par l'affirmative et faire, sans réserve, l'éloge d'une œuvre dont l'auteur s'impose par tant de titres à nos respects et à nos sympathies. Mais même pour plaire à nos amis, nous n'avons pas le droit ici de tromper nos lecteurs. Vraiment, la traduction qu'on nous offre

n'est pas suffisamment fidèle dans son ensemble. Les erreurs, les lacunes y sont très nombreuses, parfois même considérables ; on en jugera par les trois spécimens suivants. Dans les dix premières lignes, je remarque d'abord une erreur : « Le 8 mai 1517 », dit la traduction, « le 9 mai 1517 », porte le texte dans la première phrase ; dans la seconde, le mot *9 mai* a été introduit dans la traduction et il n'est pas dans le texte, ou plutôt dans le texte il y a positivement le 10 ; malheureusement, le traducteur a confondu ce chiffre avec celui des milles et il met « quarante milles » pour l'étape de ce jour qui dans le texte n'en a que trente. En revanche, elle omet la mention des milles de l'Insula de la Scala à Vérone qui est dans le texte. Omis encore les mots *quasi integro* après *theatro* et *egli è di gran circuito et habitato*.

« Simple et naïf, voilà Beatis écrivain », nous dit-on. Mais pourquoi ne pas lui laisser cette « simplicité et cette naïveté? » Or, veut-on savoir ce qu'elles deviennent l'une et l'autre dans notre traduction? « Le roi (François I^er^), quoique de mœurs si légères qu'il pénètre dans les jardins d'autrui..., garde cependant à la reine, sa femme, beaucoup de respect et d'honneur. » En bon Italien du seizième siècle, Beatis dit plus crûment les choses (Il re... quantuncho sia dedito ad lascivia et volintieri intra in zardini di altri... non pero ad la regina predicta sua muglie ha tanto respecto et honore che pur che sia stato in Franza et appresso lei non e mancato mai nocte di dormire seco, secondo dicano lli communemente). Mais il y a pire que ces euphémismes d'excessive pruderie. Croirait-on se trouver en présence des mêmes œuvres d'art quand on en lit cette double description dans le texte et dans la traduction :

« In quello sono bellissime picture, et tra le altre uno Hercule con Dehyanira nudi di bona statura et la historia di Paris con le tre dee perfectissimamente lavorate. Ce son poi alcune tavole de diverse bizzerrie, dove se contrafanno mari, aeri, boschi, campagne et molte altre cose, tali che escono da una cozza marina, altri che cacano grue, donne et homini et bianchi et negri de diversi acti et modi, ucelli, animali de ogni sorte et con molta naturalita, cose tanto piacevole et fantastiche che ad quelli che non ne hanno cognitione in nullo modo se li potrian ben descrivere. Vi sono alcune camere.

Il (l'intérieur) possède quantité de chambres et de salons où l'on admire de très belles peintures : *Hercule et Déjanire, l'histoire de Paris* avec *les trois déesses* d'une exécution parfaite, beaucoup d'autres toiles bizarres où l'on contrefait les mers, les airs, les bois, la campagne, etc. Dans les chambres (p. 105).

Ces amputations dont rien ne nous avertit, nous paraissent inadmissibles, alors même que certains traits du texte sont marqués d'un accent fortement rabelaisien. J'en demande encore une fois pardon à l'auteur, mais sa traduction a dû être faite à la hâte. J'ose espérer qu'une seconde édition lui fournira bientôt l'occasion de nous faire lire en son intégrité et sa fidélité le vrai texte de Beatis.

A. DEGERT.

CHRONIQUE

Nos protecteurs. — L'Institut catholique, qui au nouvel an avait reçu de Monseigneur le Chancelier, les meilleurs témoignages de satisfaction et les plus précieux encouragements, a été heureux de s'unir d'une manière spéciale aux fêtes du jubilé sacerdotal de notre vénéré chef, Monseigneur Germain, toujours attentif à saisir les occasions de nous témoigner sa sympathie, a voulu que ces fêtes se célèbrent à la cathédrale Saint-Etienne et à l'Institut catholique. Nous ne reproduirons pas ici les discours prononcés dans cette circonstance. Nous nous contenterons de remercier Sa Grandeur d'avoir bien voulu choisir notre salle du cardinal Desprez pour le banquet qu'il offrait à l'élite du clergé, et la salle contiguë pour celui des pauvres de Saint-Vincent-de-Paul. Qu'Elle veuille agréer aussi l'expression de notre respectueuse gratitude pour les distinctions accordées à cette occasion à nos maîtres et nos anciens. Nous avons eu en effet la joie de voir élever à la prélature, Monseigneur Raynaud, ancien élève de notre Faculté de théologie; et deux de nos maîtres, MM. Baylac et Samouillan ont été nommés chanoines honoraires de Toulouse. *Ad multos annos.*

* * *

La confiance du Souverain Pontife vient d'appeler Monseigneur Nègre à l'important siège métropolitain de Tours. Les témoignages de bienveillance et de sympathie que nous avons reçus du vénéré prélat rendraient plus vifs encore nos regrets de le voir s'éloigner de notre région universitaire, si nous n'étions assurés de retrouver le même dévouement à notre œuvre chez son successeur, Monseigneur Métreau. Nous prions le nouvel évêque de Tulle, de vouloir bien agréer nos respectueux hommages avec nos meilleurs souhaits de bienvenue.

* * *

Nos anciens. — Le lundi, 10 mars, M. l'abbé Sabrié, professeur de première au collège ecclésiastique de Gourdon, a soutenu devant la Faculté des lettres de l'Université de Toulouse, ses thèses de doctorat : 1° *Les idées religieuses de J.-L. Guez de Balzac* ; 2° *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron.* — Le jury, après avoir chaudement félicité le candidat, l'a reçu docteur ès-lettres avec mention très honorable.

* * *

L'Association fraternelle des anciens étudiants de l'Institut catholique a tenu sa réunion annuelle le lundi de la Pentecôte, 12 mai. Il y a longtemps qu'on n'avait pas eu le plaisir de voir un groupe aussi nombreux d'anciens. Après la messe pour les membres décédés dans l'année, M. le chanoine Camp, président, a souhaité la bienvenue à son jeune auditoire. M. le chanoine Samouillan a fait avec sa finesse habituelle la revue de l'année : joies, tristesses, travaux. M. l'abbé Monbrun a parlé avec esprit de la crise actuelle du français et a montré par un choix d'exemples piquants, l'utilité de la lecture des « cacographes » et de certains journaux pour apprendre comment... il ne faut pas écrire.

Monseigneur l'Archevêque avait modifié le progamme de ses tournées pastorales pour venir présider le banquet. Après le toast de M. le chanoine Clergeac, secrétaire général de l'archevêché d'Auch, et les réponses de M. le Président de l'Association et de Monseigneur le Recteur, Monseigneur le Chancelier a dit sa joie de se trouver au milieu de cette jeunesse venue des divers diocèses de la région. Il a exhorté ses auditeurs à maintenir les habitudes de travail et de discipline contractées dans cette maison, et il a renouvelé aux maîtres le témoignage de sa confiance et de sa pleine satisfaction. Enfin, M. le chanoine Valentin, provoqué par les jeunes, a terminé la série des discours avec le brio et la verve que tous lui connaissent.

Conférences et Examens. — Le succès de nos conférences d'hiver a dépassé nos espérances. Jamais une foule aussi nombreuse ne s'était pressée dans notre salle du Cardinal Desprez. Voici la liste des conférenciers et les sujets qu'ils ont traités :

10 janvier. — M. l'abbé Hackspill, député au Landtag d'Alsace-Lorraine : *L'Alsace-Lorraine et le conflit des deux cultures* (publiée dans le *Bulletin* de février, p. 49-78).

17 janvier : M. l'abbé Cavallera, *La situation religieuse des Etats balkaniques*.

24 janvier : M. l'abbé Van den Brûle. *Anatole France et « Les Dieux ont soif. »*

31 janvier : M. le chanoine Valentin, *La question de l'enseignement dans le roman « Davidée Birot », par René Bazin*.

7 février : M. Henri de Noussanne, *Du journalisme et des mœurs*.

14 février : M. Pigasse, *Maurice et Eugénie de Guérin*.

21 février : M. d'Antin de Vaillac, *La Cité des Lampes*.

14 mars : M. le chanoine Maisonneuve, *La Colline inspirée*.

***

Les candidats au doctorat en théologie ont présenté et soutenu avec succès les thèses suivantes :

M. l'abbé Nayrac, du diocèse de Rodez : *La doctrine de Saint Ambroise sur les sacrements*.

M. l'abbé Bézy, du diocèse de Toulouse : *Le thomisme de Lacordaire*.

M. l'abbé Tisseyre, du diocèse de Carcassonne : *La doctrine trinitaire de Saint Augustin*.

M. l'abbé Ducasse, du diocèse d'Agen : *Un traité inédit du diacre Pélage pour la défense des Trois Chapitres*.

***

Ont été reçus docteurs en théologie : M. Ducasse, *cum maxima laude* ; M. Tisseyre, *cum magna laude* ; M. Bézy, *cum magna laude* ; M. Nayrac, *cum laude*.

M. Carles, de Rodez, a subi avec succès l'examen oral pour le doctorat en théologie.

Ont été reçus licenciés en théologie : MM. Carbonnel, d'Agen, *cum laude* ; Pujol, de Toulouse, *cum laude* ; Berger, d'Agen ; Dalmayrac, de Rodez.

Ont été reçus licenciés en philosophie : MM. Delpech, de Cahors, *cum magna laude* ; Bascans, de Toulouse, *cum laude* ; Montaigue, de Bayonne, *cum laude ;* Ollier, de Toulouse, *cum laude.*

Ont été reçus licenciés ès-lettres *littératures classiques :* M. Pierre Fouché, de Perpignan, *assez-bien ; Philosophie :* MM. Chaumont, d'Albi, *assez bien* ; Montaigue, de Bayonne, *assez bien* ; *Langues vivantes :* M. Fitéro, de Toulouse.

Ont obtenu les certificats d'études supérieures scientifiques : *Mathématiques générales*, MM. Marcel Fouché, de Perpignan, *bien* ; Sotte, d'Agen ; *Mécanique rationnelle*, M. Valette ; *physique générale*, M. Valette. Ce dernier ayant obtenu trois certificats, est licencié ès-sciences.

∴

Le prix Duilhé de Saint-Projet, pour la Faculté de théologie, a été attribué à M. l'abbé Ducasse, d'Agen.

Les prix offerts par l'Association des anciens élèves de l'Institut catholique pour la Faculté libre des lettres et l'Ecole supérieure des sciences, ont été attribués à M. Pouy, de Toulouse, et à M. Marcel Fouché, de Perpignan.

∴

Les vacances de l'Institut ont commencé le samedi, 28 juin. Avant le départ des étudiants, Monseigneur l'archevêque-chancelier voulut les voir et leur renouveler ses conseils paternels et ses encouragements. C'est pourquoi le vendredi, 27 juin, il les réunit à la chapelle pour la cérémonie de la remise des diplômes. Après la présentation des nouveaux docteurs par M. le doyen de la Faculté de théologie et un rapide exposé de leurs thèses, Monseigneur le chancelier renouvela l'expression de sa satisfaction et de la confiance qu'il a dans la doctrine et le dévouement des maîtres. Il engagea ces jeunes gens à employer leur talent à faire rayonner de plus en plus l'Institut catholique par leur zèle et leur application aux œuvres que leur confieront NN. SS. les Evêques. C'est d'autant plus nécessaire, que l'avenir est plus sombre, que le recrutement de nos étudiants devient de plus en plus difficile par suite de la rareté des vocations ecclésiastiques. Mais cela même exige des prêtres plus instruits et plus zélés, et ce sont les Instituts catholiques qui devront les fournir. C'est sur ces paroles de confiance que Monseigneur termina son allocution, qui fut suivie du *Te Deum* d'actions de grâces et de la bénédiction du Saint-Sacrement.

∴

Concours interscolaire. — Les compositions ont été faites, cette année, les 4, 6 et 7 juin. Vingt et une maisons ont pris part au concours. Voici la liste des prix obtenus :

Instruction religieuse : Jean Géli, Petit Séminaire de Carcassonne.
Philosophie : Jean Morélis, Ecole Malaret de Toulouse.
Français : Léopold Massonyé, Ecole Sainte-Marie d'Albi.
Philosophie-Sciences : Elie Loubet, P. S. de Saint-Sulpice.
Mathématiques A et *B* : Arsène Macary, Saint-Joseph de Rodez.
Siences premières C et *D* : Bernard de Gauléjac, Saint-Caprais d'Agen.
Version grecque : Robert Lajugie, P. S. de Cublac.
Version latine : Aimé Bousquet, P. S. de Saint-Sulpice.
Thème latin : Albert Lasserre, Ecole Malaret de Toulouse.

« **Histoire de l'Eglise** » **pour les écoles.** — Sous ce titre, le *Bulletin* de 1910 annonçait dans une de ses chroniques la mission confiée à M. l'abbé Saltet, professeur d'histoire ecclésiastique, par les évêques protecteurs de l'Institut catholique. Il ne nous appartient pas de dire avec quelle maîtrise dans le volume qu'il vient de publier, notre collègue a rempli son programme. On nous saura gré cependant de reproduire la lettre adressée à l'auteur par Sa Grandeur Monseigneur de Ligonnès, évêque de Rodez :

BIEN CHER MONSIEUR LE CHANOINE,

J'ai lu avec attention et grand intérêt votre excellent manuel d'histoire ecclésiastique. Ce livre, qui vient bien à son heure, fera, sûrement, un grand bien.

Il combat efficacement les deux ennemis de la foi : l'ignorance religieuse causée par le silence fait autour de l'Eglise, qu'on n'aime point parce qu'on ne la connaît pas, et le sot préjugé, basé sur les fausses notions par lesquelles une histoire frelatée présente sous un faux jour notre Sainte Mère l'Eglise, grande bienfaitrice de l'humanité, admirable dépositaire des vérités et des grâces divines.

Les notions trop sommaires, souvent, et trop tôt oubliées de la doctrine catéchistique ont besoin d'être accompagnées par les clairs enseignements de la tradition et par le souvenir du rôle perpétuellement rempli par l'Eglise à travers les Siècles.

Je voudrais que votre manuel fût entre les mains de tous les élèves des écoles, de tous les jeunes gens des cercles d'études et de tous les auditeurs des conférences apologétiques.

Malgré sa forme populaire, votre livre est réellement un ouvrage savant.

Vous l'avez, en effet, écrit avec une compétence de tout premier ordre. Vous n'avez rien avancé qui ne fût contrôlé selon les règles de la critique la plus sérieuse; vous avez donné en un petit nombre de pages et avec un enchaînement admirable, le résumé très vivant de ce qui, dans le cours des âges, intéresse le plus nos âmes catholiques.

Votre histoire de l'Eglise contient des aperçus personnels et neufs qui jettent une vraie lumière sur les hommes et les choses; vous joignez bien la philosophie de l'histoire à l'exposé des faits.

Les gravures très nombreuses, exécutées, sur vos indications, par un artiste de vrai talent, ajoutent à votre texte une clarté nouvelle, une vie et un charme qui assurent la complète efficacité de votre enseignement.

Ce sera pour les professeurs, les conférenciers et même les prédicateurs, une joie d'utiliser votre manuel, spécialement et de trouver dans votre questionnaire, très détaillé et admirablement conçu, l'indication des points sur lesquels il est utile d'insister.

Je demande au Bon Dieu, cher Monsieur le Chanoine, de vous combler de récompenses pour avoir si bien travaillé à faire connaître et aimer son Eglise.

J'espère que, partout, mais spécialement dans le diocèse de Rodez, votre livre sera lu, étudié et grandement apprécié.

Tout à vous de tout cœur en N.-S. J.-C.

† CHARLES, *Ev. de Rodez.*

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant :* NAUZE.

LE DEVOIR PRÉSENT (1)

Monseigneur le Chancelier (2),
Messeigneurs (3),
Messieurs,

La vérité religieuse a été révélée par l'auteur de l'humanité selon les besoins de l'humanité : elle est donc faite, non pas pour un temps, mais pour tous les temps ; non pas pour une société, mais pour toutes les sociétés. Dès lors l'Eglise, catholique par son institution même, et par son essence comme la vérité qu'elle prêche, est partout chez elle. Tous les peuples ont le devoir de l'accueillir favorablement, parce que tous les hommes ont le droit de l'entendre. Le monde lui appartient, Dieu l'a donné à Jésus-Christ et l'Eglise est chargée d'y propager le règne de Jésus-Christ. Elle ne poursuit dans le monde que la conquête des âmes ; pour remplir sa mission, il ne lui faut, elle ne réclame que la pleine liberté de son apostolat. A vrai dire, elle n'a jamais joui sans réserve de ce droit ; même alors que les peuples étaient le plus unis dans la même foi, elle a dû subir les plus dures entraves. Mais l'Eglise est comme la Providence qui fait servir à son œuvre les volontés les plus rebelles : ses ennemis deviennent ses auxiliaires. C'est principalement dans le feu du combat qu'elle ranime ses forces et prépare les armes qui lui sont nécessaires

(1) Discours de Monseigneur le Recteur à la séance solennelle de rentrée de l'Institut Catholique, le mardi 11 novembre 1913.

(2) Monseigneur l'Archevêque de Toulouse.

(3) NN. SS. les Archevêques d'Albi et d'Auch, les Évêques de Tarbes, Perpignan, Aire, Carcassonne, Rodez, Mende, Agen, Pamiers, Périgueux, Cahors et Tulle.

pour le soutenir. Voilà pourquoi, dans tous les assauts qu'elle subit, elle paraît d'abord comme sans défense et n'est pourtant jamais vaincue. De là aussi les aspects divers qu'elle a pris au cours des âges, ce perpétuel renouvellement d'activité et de vie, pour parer à toutes les nécessités.

I

L'Eglise, à force de miracles, d'héroïsme et de sang répandu, parvint à jeter dans l'empire romain les assises d'un monde nouveau, mais elle ne l'a jamais conquis. Elle y recruta des saints et des martyrs sans nombre, elle mit la croix sur le front des empereurs : la société resta païenne. Il fallut que les Barbares vinssent broyer cette société obstinément réfractaire à la loi nouvelle, pour que l'Eglise pût la refondre. C'est seulement avec des races neuves et les débris de l'ancien monde que l'Eglise réussit à faire la chrétienté, quand elle eut réuni les peuples qui naissaient sous sa main à la civilisation, dans la profession de la vérité évangélique. Un jour vint donc où le monde civilisé, malgré les haines et les troubles qu'y suscitait sans fin un reste persistant de l'antique barbarie, ne forma plus qu'un seul troupeau sous un seul pasteur. Quelles que soient les lacunes et les ombres du Moyen âge, il n'en a pas moins réalisé l'unité de croyance, l'accord unanime des âmes, au milieu même des luttes les plus violentes, dans la parole du Christ et de son Eglise.

Les esprits, qui sont des chefs et des guides pour la masse de l'humanité, s'absorbaient alors dans la méditation de la doctrine révélée. Le génie même n'avait pas d'autre emploi que d'interroger les Livres saints et la Tradition pour rechercher et amener au grand jour, une à une, les vérités qui constituent le dépôt de la foi, pour en préciser la substance et la portée, pour en dégager les conséquences, pour en montrer le lien logique et en faire la synthèse. La lumière ruisselait sur le peuple chrétien; il n'y avait pour ainsi dire pas, dans l'Eglise, de parties obscures. La

vie, l'histoire, la nature, tout dans un monde illuminé des clartés de la foi, parlait des mystères de la religion, même et surtout aux humbles, et c'était, sur la terre rapprochée du ciel, comme un écho perpétuel des colloques des saints qui voient la face de Dieu.

Quand la pensée chrétienne eut perdu de son éclat et de son élan dans les âmes, l'esprit humain retint pourtant de son séjour dans une atmosphère toute divine, l'instinct profond d'une vie supérieure, le besoin de croire et de prier. Durant des siècles, après que les temps héroïques de la foi se furent écoulés, la société demeura chrétienne dans l'ensemble de ses institutions et de ses lois, de ses idées et de ses mœurs. La religion était dans la vie sociale, comme le soleil dans la nature, partout présente et partout nécessaire, un fond commun que chaque génération s'appliquait à recueillir et à transmettre fidèlement et dont tout le monde avait sa part. « Tout homme venant en ce monde » au sein des nations que le Christ avait nourries de sa parole, porté par un courant d'idées et d'impressions religieuses qui n'était jamais interrompu, prenait place dès sa naissance parmi les fidèles et croyait en toute simplicité ce qu'avaient cru ses pères; il était et se sentait attaché à l'Eglise comme il tenait à son pays, à sa famille, par tous les liens de la vie.

Si l'on ne regarde les choses humaines qu'à la surface, la vie religieuse semble, dans notre société, obéir aux mêmes lois et suivre le même cours que dans le passé. Les enfants, pour la presque totalité, naissent encore dans la foi; ils apprennent à croire comme ils apprennent à parler, sous l'influence de la première éducation, par le simple développement d'une faculté surnaturelle que le baptême leur a communiquée dès leur entrée dans la vie. La foi pourtant, malgré les apparences, n'est plus ce qu'elle a été si longtemps, une part de l'héritage qu'un père lègue à ses enfants. Elle n'a pas cessé d'être un don, quels que soient d'ailleurs le moment de la vie où Dieu vienne l'offrir et la

manière dont elle est reçue. Mais aujourd'hui, beaucoup de ceux qui l'ont trouvée dans leur berceau ne savent plus guère, au bout de quelques années, ce qu'ils en ont fait. Et puis pour la plupart des âmes qui ne l'ont point perdue, s'est posé un jour ou l'autre ce problème angoissant : être ou ne pas être chrétien. Elles n'ont pu garder la foi qu'au prix d'un effort souvent prolongé et douloureux. C'est bien encore le présent de Dieu, mais il leur a fallu le solliciter avec instance et, l'on pourrait presque dire, le conquérir à force de bonne volonté.

Cette magnifique chaîne des âmes que l'Eglise avait forgée, que le temps avait affermie, s'est rompue. Sans doute il y a toujours une Eglise, le corps du Christ qui ne meurt pas et dans les membres duquel un même sang, la grâce circule perpétuellement. Les âmes qui naissent à la vie éternelle, recevront d'elle, jusqu'à la fin, le don de Dieu. Mais l'Eglise n'a plus sur les peuples qu'elle a portés dans son sein l'autorité d'une mère; elle ne dispose plus, pour son apostolat, des forces sociales ni des voix de la tradition. Du reste il n'y a plus, à proprement parler, de tradition. Chacun a la prétention de penser par soi et pour soi, et c'est même une nécessité dans un temps où l'enseignement de l'Eglise n'est plus, pour tous les esprits, un signe de ralliement, la marque incontestée de la vérité venue du ciel.

Qu'est-ce à dire? Que la liberté de penser sera désormais la loi fondamentale de la société? A Dieu ne plaise, l'homme n'a pas plus aujourd'hui qu'autrefois le pouvoir de faire la vérité ni le droit de gouverner sa vie comme il l'entend. Son devoir d'écouter la parole de Dieu et d'en vivre n'a pas changé. Seulement cette parole ne lui arrive plus, comme autrefois, portée par tous les échos de l'opinion : des voix s'élèvent de toutes parts pour la contredire et pour l'étouffer. Dépouillée du prestige incomparable que lui donnait la créance unanime du monde civilisé et qui pouvait passer aux yeux du grand nombre comme la marque la plus évi-

dente de son origine, elle doit montrer ses titres; dans le combat d'idées qui les enveloppe, il faut aux esprits, même les plus obscurs, des raisons de croire que la multitude, à une autre époque, n'a jamais réclamées. Certes la vérité que l'Eglise enseigne se suffit à elle-même ; l'empire qu'elle obtient sur les esprits, elle ne le doit qu'à sa propre vertu. Si l'Eglise s'avisait de vouloir prouver la vérité que Dieu lui a dite, elle ne serait plus l'Eglise et la foi s'évanouirait. Divine dans son principe et dans son autorité, elle ne fera jamais que répéter la parole de Dieu. Mais comme elle ne peut régner sur les esprits que par la persuasion, toutes les voies qui donnent passage à la vérité, elle a le droit, elle a même le devoir de les prendre. Elle parle à des hommes ; il faut donc qu'elle se plie à tous leurs besoins. Maîtresse de vérité dans tous les temps et parmi toutes les nations, pour tous les hommes de toute race et de toute classe, elle tient à chacun le langage qu'il est en état de comprendre et qui peut le convaincre. C'est toujours la même parole ; il lui est impossible d'y rien ajouter ni d'en rien ôter; mais, comme au jour de la Pentecôte, chacun de ceux qui l'écoutent l'entend dans sa langue et reçoit de l'enseignement qu'elle distribue, le même pour tous et toujours, ce qu'il en peut porter.

II

Le mouvement social roule tant d'éléments de toutes sortes qu'il est parfois bien difficile de discerner, parmi tous les courants d'idées et des mœurs qui s'y développent dans tous les sens, le caractère dominant de certaines époques particulièrement troublées. Toutefois, si l'on veut se rendre compte du cours des choses humaines, il faut nécessairement l'embrasser dans des vues générales et tenter de rattacher les faits à leurs causes; c'est la condition même de la pensée. Seulement les jugements de l'histoire sont toujours sujets à révision, car c'est là principalement que nous ne savons le tout de rien.

Notre temps présente peut-être des traits encore moins définis qu'aucune autre époque, parce que tout y est plus mêlé et plus agité. Il semble pourtant que la société, considérée dans son ensemble, ne puisse plus être, de nos jours, accusée d'indifférence à l'égard de la religion; on peut même dire, croyons-nous, que la religion ne tint jamais dans la pensée et dans la vie des peuples, depuis que l'incrédulité y a fait invasion, une aussi grande place. La croix de Jésus-Christ se dresse sur le monde et « les hommes n'ont plus guère à cette heure, d'autre signe de haine ni d'amour ». Mais pour comprendre la nature et les besoins de la société contemporaine, il faut savoir d'où elle vient.

Au sortir de la Révolution, quand on entreprit d'en réparer les ruines, les esprits furent généralement frappés du caractère antisocial de l'impiété qui en avait été l'âme; la religion apparut alors surtout comme un principe d'ordre et le fondement nécessaire de la société. Les hommes de foi sincère et agissante savaient déjà « qu'elle a les promesses, non pas seulement de la vie future, mais aussi de la vie présente ». Cette vérité, sous le coup des évènements qui venaient de bouleverser la France et l'Europe, prenait à leurs yeux un éclat singulier. Du reste, l'ouragan qui avait brisé tant d'existences et menacé tout le monde, provoqua bien des conversions. A la veille de quatre-vingt-neuf, lorsqu'on ne connaissait dans les classes élevées que la « douceur de vivre », l'incrédulité y avait été une mode et une élégance. Aux prises avec l'adversité, beaucoup sentirent qu'elle ne leur était d'aucun secours et reprirent le chemin de la croyance. D'autres, qui ne retrouvèrent pas la foi de leurs pères, s'y rattachèrent tout au moins par la sympathie et par le respect : elle était la tradition la plus ancienne de la nation et le plus ferme appui de toutes les autres. Les hommes de la Révolution eux-mêmes, ceux qui l'avaient conduite ou plutôt qu'elle avait menés le plus loin, repris par l'instinct de conservation, dès qu'une main puissante eut raffermi les situations conquises, en même temps que

la société, entrèrent pour la plupart sans trop de peine dans la pensée du maître qui voulait faire de la religion un instrument de paix sociale. C'est dans ce seul but que Napoléon rendit au catholicisme une existence officielle : il lui fallait une religion comme il avait besoin d'une police pour conteuir ses sujets dans l'obéissance aux lois. Tout relevait alors de cet homme, semblait-il, même la pensée.

Il arriva donc que des écrivains de génie, qui ne prenaient conseil que des besoins du temps, exposaient au même moment, avec autant d'éclat que de profondeur, le rôle politique et social de la religion. Tel fut, en effet, le thème à peu près unique et commun, des de Maistre, des Bonald, des Chateaubriand. Ce dernier y a répandu plus de poésie, mais, pour lui comme pour ses deux illustres contemporains, la religion est, avant tout, un élément indispensable ou, pour mieux dire, la vraie source de la vie sociale. Lamennais reprit, à sa manière, le même fond d'idées et le développa sans fin dans les deux phases de sa carrière. Il dit, d'abord aux hommes d'Etat, ensuite aux peuples : sans religion, « sans des croyances communes et des devoirs communs universellement reconnus, point de société (1). Il disait cela alors même qu'il ne savait plus bien ce que c'est que la religion. « L'indifférence en matière de religion » fut toujours à ses yeux « le plus grand mal social (2).

Lacordaire porta dans la chaire de Notre-Dame, — et ce fut la grande nouveauté de sa parole, — la doctrine d'un catholicisme social, suivant laquelle la société dépend et vit du catholicisme, comme le corps dépend et vit de l'âme. Toute sa prédication tient dans un raisonnement qui l'avait rattaché lui-même aux croyances cathotiques. « La société est nécessaire ; donc la religion chrétienne est divine ; car

(1) *De la religion*, avant-propos, édition Pagnerre, 1839.
(2) *Ibid.*

elle est le moyen d'amener la société à sa perfection, en prenant l'homme avec toutes ses faiblesses et l'ordre social avec toutes ses conditions (1). » Cette veine d'apologétique ouverte à la naissance d'une société nouvelle devait prévaloir durant la meilleure partie du siècle dernier : elle répondait à la tendance générale des esprits. Etrangers pour la plupart à la foi chrétienne, ils considéraient simplement la religion par le dehors. Tout en dédaignant de lui demander, pour eux-mêmes, la vérité ou une règle de vie, voire même d'examiner de près son enseignement, ils se laissaient persuader sans trop de peine, quand on leur disait que ce vieil arbre pouvait « donner encore une ombre et des fruits qui sont indispensables au pouvoir et à la société ». La bourgeoisie libérale de 1830, qui s'imaginait avoir fait de grandes choses et ouvert à la liberté une ère nouvelle parce qu'elle avait « triomphé du parti prêtre » et mis Louis-Philippe sur le trône de Charles X, se rangeait dans l'ensemble à l'avis de Voltaire qu'il faut « une religion pour le peuple ». Les maîtres dont elle écoutait le plus volontiers les leçons, avaient conçu naïvement le plan d'une société où la plèbe de l'intelligence se laisserait gouverner par la religion, tandis que l'élite serait émancipée de toute croyance. C'était une de ces sottises spécieuses, comme en inventent parfois les gens d'esprit et qui assurent pour un temps leur règne sur l'opinion. Quelle singulière logique d'oser dire à l'incrédulité : « Tu viendras jusque-là et tu n'iras pas plus loin », comme si l'on pouvait dresser, entre le peuple et « l'aristocratie philosophique », une barrière infranchissable à la pensée ! Quoi qu'il en soit de cet étrange préjugé qui faisait de la religion le partage de l'ignorance, le lot réservé des masses, « incapables, disaient certains privilégiés de l'esprit, de s'élever au-dessus du christianisme », les catholiques n'en trouvèrent pas moins dans cette disposition de l'opinion publique à reconnaître l'action sociale de

(1) LORAIN, *Correspondant* t. XVII, p. 828.

la religion, un point d'appui pour revendiquer les droits de l'Eglise. Ses adversaires de toutes nuances, obstinés à resserrer ses liens, sous prétexte de réprimer l'audace de ses prétentions, ne se proposaient pas, du moins de dessein formé de détruire la religion. Quand Montalembert leur disait : « La religion seule, vous le savez, peut redonner au cœur humain ces deux principes essentiels à toute société, qui disparaissent graduellement parmi nous, la discipline et l'abnégation », ces paroles ne provoquaient aucun démenti. Ils savaient en effet ou croyaient savoir que la discipline et l'abnégation sont des vertus, que la société ne saurait s'en passer absolument et que ces vertus naissent de la religion.

Ce fut donc assez longtemps un sentiment généralement accepté que la religion entretient dans la société des mœurs et des principes sans lesquels les hommes ne sont pas gouvernables. Aussi, tous les régimes qui se sont succédé en France au cours du dix-neuvième siècle jusqu'à la troisième république, ont fait, sous l'empire de ce sentiment, dans le mécanisme politique, une place à l'Eglise. Tous aussi la lui ont mesurée : s'ils voulaient bien de son concours, ils redoutaient encore plus son indépendance.

Le mouvement des idées parmi les catholiques et l'enseignement doctrinal qui leur fut donné, se plièrent aux circonstances et aux besoins de l'époque. La question des rapports de l'Eglise et de l'Etat ou, pour mieux dire, de la part de liberté qui revient à l'Eglise dans la société moderne, devint prédominante ; c'est sur ce point que se concentrèrent les efforts de ceux qui ont la charge ou qui prenaient la défense des intérêts religieux. L'ennemi n'annonçait pas encore la prétention de renverser le temple ni d'en fermer la porte ; il en surveillait simplement les avenues ; il les semait d'obstacles qu'il fallait dénoncer et s'efforcer de rompre. Sans doute, la libre pensée ne laissait pas d'attaquer les dogmes de l'Eglise ni de solliciter l'histoire à témoigner contre elle, mais ce n'était là qu'une manœuvre indirecte. L'assaut de ce côté était facile à

repousser; les adversaires de l'Eglise connaissaient mal, étudiaient peu son histoire et sa doctrine. Encore une fois, le champ de bataille était ailleurs. Comme il s'agissait avant tout de conquérir l'opinion, les orateurs et les publicistes étaient au premier rang, et, pour soutenir la lutte engagée, deux armes semblaient pouvoir suffire aux défenseurs de l'Eglise, le bon sens et la sincérité. Le clergé fit alors sa principale affaire, sa préoccupation constante de ce combat qui se livrait pour la liberté de son apostolat. Il rencontrait dans tous les rangs de la société, en ce qui concernait la religion, les mêmes préjugés et la même ignorance; il voyait chaque jour les âmes qui répondaient à l'appel de Dieu, venir au Christ par des sentiers qui n'avaient pas été frayés par la science. Il put croire lui aussi que pour propager la foi dans un monde qui avait si peu le souci de la vérité, c'était assez de créer des œuvres de charité et d'éducation et de donner l'exemple de toutes les vertus.

III

Mais tandis que la liberté de l'apostolat catholique semblait encore seule en cause, un changement considérable s'opérait dans le monde intellectuel. Le spiritualisme tout éclectique et littéraire de la philosophie séparée qui fut pour le maître et pour bon nombre de ses disciples, une attitude politique autant et plus qu'une conviction intime, fondait, pour ainsi dire, au simple contact du positivisme. Les nouveaux théoriciens qui niaient l'existence de Dieu ou tout au moins le reléguaient dans « l'inconnaissable », ne pouvaient considérer la religion comme « une alliée »; elle était, au contraire, à leurs yeux, le grand obstacle à l'éducation scientifique et au progrès; elle allait devenir l'ennemi dont il faut partout briser l'effort et poursuivre sans relâche l'anéantissement. La religion subissait en même temps sur un autre point une attaque aussi impétueuse et plus menaçante. Les agresseurs y employaient une arme nouvelle, la critique; ils entraient dans le sanc-

tuaire pour le saccager et pour en abattre les colonnes. Ils fouillaient dans tous les sens les fondements de la religion révélée, les livres saints, la tradition, les origines de l'Eglise et prétendaient démontrer que, si l'enseignement de la foi se présente comme « un édifice dont toutes les pierres sont liées par des tenons en fer, la base en est d'une faiblesse extrême » ou mieux « tout à fait ruineuse ». La philosophie négative et la nouvelle école de critique historique se rejoignaient sur un point : elles déclaraient l'une et l'autre que l'humanité n'est plus à l'âge des illusions et qu'il ne faut voir désormais dans la religion qu'un legs emcombrant du passé.

Dans une société que le Christ a faite, toute âme qui s'éloigne de lui penche naturellement à l'erreur totale, à la négation de Dieu et de toutes les vérités qui se rattachent à la vérité suprême comme à une clef de voûte. Les esprits allaient donc se précipiter en foule sur cette pente ; la conception du monde et de la vie qu'on leur offrait leur paraissait d'autant plus plausible, qu'au lieu de chercher à résoudre les problèmes de la métaphysique on les écartait simplement par une fin de non recevoir. Et puis, ces doctrines de néant présentaient encore l'avantage de fournir une arme d'opposition politique. Le Pouvoir, sous couleur de rétablir l'ordre social sur sa base nécessaire, la religion, s'était simplement servi de l'influence du clergé et des catholiques pour asseoir son autorité ; il n'avait rien fait pour accroître la liberté de l'Eglise, pour réfréner la propagande antireligieuse. Ses adversaires ne l'en accusaient pas moins de protéger l'Eglise parce qu'il entourait les évêques et les prêtres d'un certain respect officiel et leur reconnaissait légalement un champ d'action. De là, chez la plupart des hommes qui aspiraient à un changement de régime, et surtout dans la jeunesse des écoles, une belle ardeur à embrasser, à propager le positivisme. Ils n'en comprenaient guère d'ailleurs que la conclusion pratique, c'est qu'il était temps de débarrasser l'esprit humain de toute

croyance religieuse ; aussi annonçaient-ils hautement que le jour où ils seraient les maîtres, ils feraient à l'Eglise une guerre sans merci.

Dieu leur a permis de tenir parole. Que le peuple les ait laissés faire et soit devenu leur complice, cela n'a rien d'étonnant. Ce que l'on appelle volonté nationale, c'est l'opinion d'un petit nombre d'hommes qui savent ce qu'ils veulent et qui parviennent à s'emparer des instincts confus des masses pour plier à leurs vues cette force aveugle. La raison est un poids que la multitude ne peut porter ; elle n'obéit qu'à des poussées de sentiment, à des passions ; dès lors, il est tout naturel qu'elle se range du côté des violents.

Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer par quels moyens est parvenu à prévaloir le parti qui marche comme ils disent « à la conquête laïque de la société ». Quelles que soient les explications d'ordre politique qu'on en puisse donner, la puissance de ce parti se rattache à une cause plus profonde qui est le trait dominant, caractéristique de l'époque actuelle : il y a, en effet, quelque chose de nouveau dans le monde, c'est que la période politique du catholicisme est close, ou, pour ne rien préjuger, interrompue. Depuis longtemps déjà, il n'y a plus de nations catholiques, au sens plein du mot, dont la constitution soit fondée, dans l'ensemble, sur une organisation chrétienne. Le pouvoir civil ne met plus nulle part la force et les lois au service de l'Eglise, ne considère plus comme l'un de ses offices de réprimer l'erreur et de protéger la vérité. Là même où subsistent encore quelques rapports entre l'Eglise et l'Etat, ce n'est plus guère qu'un décor, une sorte de cadre social qui laisse la religion en butte aux mêmes attaques, les âmes exposées aux mêmes défections que dans les pays où il a été brisé. La société a fait un pas de plus dans la répudiation de l'esprit chrétien. La situation du catholicisme en France, où il n'a plus d'existence légale, n'est que le résultat et le symbole de la révolution qui s'est ac-

complie un peu partout dans l'opinion publique. Le temps n'est plus où les esprits les plus détachés de la foi religieuse ne laissaient pas de croire, le plus souvent sans trop savoir pourquoi, que la religion peut servir de frein aux passions populaires et de rempart à l'ordre social. De là des théories bizarres, incohérentes, sur le pouvoir civil qui devait en même temps favoriser la religion et entraver l'action de l'Eglise et, dans la pratique, la main de l'Etat qui s'étendait partout pour soutenir et pour opprimer tout à la fois la conscience chrétienne.

L'opinion publique régnante s'est retournée contre la religion parmi les peuples mêmes où les institutions et les œuvres religieuses n'ont pas subi les mêmes désastres que chez nous. Il ne s'agit plus de mesurer parcimonieusement à l'Eglise une part des libertés publiques ; on lui conteste le droit de vivre, de continuer son œuvre au nom de la liberté de penser. La plupart des hommes qui exercent une influence publique s'emploient résolûment à dépouiller le peuple de sa foi antique et se tiennent assurés de pouvoir combler le vide qu'ils font, avec des promesses meilleures que celles de la religion. L'humanité, devenue majeure, prétendent-ils, a besoin et n'a besoin désormais que de la vérité et la religion n'est pas la vérité.

IV

L'état de la société est-il pire pour cela qu'à d'autres époques où la religion rencontrait moins d'hostilité et plus d'indifférence ? Nous ne le croyons pas. Nous pensons au contraire que les âmes sont en général plus rapprochées de Dieu, puisque « l'infini les tourmente » davantage. Lamennais avait raison : « Le siècle le plus malade n'est pas celui qui se passionne pour l'erreur, mais le siècle qui néglige, qui dédaigne la vérité. » Il y a un progrès marqué de probité dans la vie intellectuelle. Parmi les travailleurs de l'esprit, beaucoup, sans doute, ne savent pas que Jésus-Christ est venu nous apporter la vérité et qu'il a fondé

son Eglise pour la donner aux âmes ; mais ils s'informent de ce qu'a dit Jésus-Christ et de ce que dit l'Eglise ; ils ne demandent plus ironiquement et sans se soucier de la réponse : Qu'est-ce que la vérité ? Le monde où l'on pense est devenu plus sage et plus modeste ; on s'y applique à un labeur plus sérieux. C'est un commencement de bonne volonté et donc un germe d'espérance. En tout cas — et c'est la conclusion pratique des considérations qui précèdent — à des maux nouveaux il faut un nouveau remède.

« Notre lutte n'est plus contre la chair et le sang ; elle est contre les forces intellectuelles du mal....., contre les rois de ces ténèbres qui nous enveloppent. » Il nous faut conquérir le monde une seconde fois, non plus seulement ni surtout par le sang, mais par l'intelligence, par l'intelligence appuyée sur la croix de Jésus-Christ, c'est-à-dire sur une foi invincible et une inlassable charité. Le vrai maître du monde, à cette heure, c'est l'esprit ; il remue jusqu'à ces masses profondes qui semblent devoir décider de tout, même du sort de la vérité. Là aussi, c'est avec des idées, avec des doctrines que l'on attaque l'Eglise ; elles n'y sont et n'y peuvent être qu'à l'état de préjugés. Mais il n'en est pas moins vrai que là comme ailleurs, l'Eglise a besoin d'être defendue par des idées, par des doctrines.

Comment du reste arrêter le courant d'erreurs qui ravage la société si, en face des hommes qui l'ont créé ou qui l'entretiennent, la vérité se trouvait sans défense. On a pour ainsi dire abusé de tous les travaux de l'esprit pour corrompre les sources de la pensée ; dès lors il semble que le monde ne puisse plus être soulevé vers Dieu sans un grand effort intellectuel. Est-il indiscret de penser que le clergé doit y avoir sa part et même une part prépondérante? On entend dire parfois : l'Eglise s'appuie sur Dieu seul et n'a pas besoin des hommes, pas plus des savants que des autres. La vérité est que, pour remplir sa mission, rien n'est indispensable à l'Eglise et qu'elle se sert de tous les dons que Dieu fait aux hommes. Voici qu'elle est aban-

donnée des puissants du monde, privée d'un appui qu'on lui a tant reproché : c'est une preuve non qu'elle n'y ait point droit, mais qu'elle peut s'en passer. Mais c'est aussi peut-être un signe que Dieu demande aux catholiques, aux prêtres surtout, de travailler de toutes leurs forces à conquérir ce pouvoir de l'intelligence qui tend chaque jour à remplacer la force. Le clergé ne peut plus se contenter pour sa vie intellectuelle de polémiques de presse, de thèses sur la politique religieuse, seraient-elles soutenues par le plus admirable talent. Nous serions même tentés de dire qu'il n'en a que faire, puisqu'en effet il ne dépend pas de lui d'obtenir justice de ce souverain aux mille têtes qui s'appelle le suffrage universel.

Le plus sûr moyen pour lui, en ce temps-ci, d'exercer son influence, c'est, avec une vie vraiment sacerdotale, le savoir. Accroître dans nos rangs le nombre des prêtres, munis d'une science ecclésiastique étendue et solide, cette œuvre est encore possible ; mais si elle est possible, elle est essentielle et urgente. Le prêtre qui étudie et qui sait, est de son temps comme il faut qu'il en soit et par le meilleur côté. Du reste, ce mouvement d'études est créé et ne s'arrêtera pas, parce qu'il est nécessaire. Ce n'est encore qu'une promesse, une aube blanchissante ; mais le grand jour viendra. Dieu saura bien, s'il daigne en avoir besoin, susciter parmi nous des voix retentissantes, des hommes que le monde ne peut s'empêcher d'écouter quand ils parlent, parce qu'ils croient et qu'ils savent. Il est permis du moins de souhaiter à l'Eglise, sans paraître douter de l'esprit qui l'anime, cette parure et ce rempart à son autorité.

Germain Breton.

REACTION DES " PROVINCIALES "
SUR LA THÉOLOGIE MORALE EN FRANCE

De Joseph de Maistre à M. Albert Bayet (1) ils sont nombreux les critiques qui, dans les *Provinciales*, se sont surtout intéressés aux conséquences. Ce n'est pas Sainte-Beuve qui les aurait oubliées. Elles lui paraissent « si considérables qu'il a besoin de divisions pour les suivre et les étudier ». De fait, en son *Port-Royal*, après l'étude si minutieuse du fond, il consacre quatre chapitres (2), c'est-à-dire plus de cent pages, aux « conséquences théologiques et morales » des *Petites Lettres*. Dans les premières il fait rentrer « tout l'effet qu'eurent les Provinciales au sein de l'Eglise, auprès des chrétiens, auprès des puissances ecclésiastiques ». Et l'effet le plus remarquable, c'est que les *Provinciales*, mises à l'index à Rome, brûlées à Paris, n'en imposent pas moins irrésistiblement leurs conclusions : « les maximes des casuistes jésuites, dénoncées par elles, sont incriminées par les curés en corps, censurées par la Sorbonne elle-même, condamnées par plusieurs Papes et avec une singulière énumération par Innocent XI en 1679, et que finalement l'assemblée du clergé de France de 1700... qualifie et flétrit à l'unanimité, par l'organe de Bossuet, l'oracle gallican, les propositions capitales de la morale relâchée. De ce côté, pour Pascal, le gain de cause est assez complet, ce semble (3) ».

Non, n'en déplaise à Sainte-Beuve, ce triomphe n'eût pas paru assez complet à Pascal lui-même. La proscription de la morale relâchée ne lui eût donné qu'une demi-satisfaction. Après avoir tranché au sol cette plante maudite, il aurait estimé qu'il restait encore à en arracher les racines pour l'empêcher à jamais de pousser de nouveaux rejetons. Aussi, après « la corruption des casuistes », il s'en prit « à la doctrine des opinions probables (4) ». Il la dénonça « comme la source et la base de tout ce dérèglement (5) ». Si « abominables » que fussent les maximes des casuistes, le monde ne serait jamais en sûreté contre elles tant que la « probabilité » pourrait leur ménager quelque autorité.

Ce discrédit jeté sur les « opinions probables », ou, pour l'appeler

(1) Cf. son article *La casuistique chrétienne après les Provinciales*, dans la *Revue bleue*, 17 mai 1913.
(2) *Port-Royal*, Paris 1867, 3e éd., t. III, c. XIII, XIV, XV, XVI, pp. 201-311.
(3) *Id.* p. 214.
(4) Ve. *Provinciale*.
(5) *Ibid.*

par son nom, sur le probabilisme (le mot est déjà dans Arnaud et dans Bossuet) (1), est une grande nouveauté des *Provinciales*, et c'en fut le principal résultat. C'est par là qu'elles auront leur retentissement jusqu'au cœur même de la théologie; non seulement elles y entraîneront l'abandon de la casuistique en vigueur, mais elles y provoqueront l'apparition de tout un nouveau système de théologie morale dont l'autorité s'imposera à peu près exclusivement pendant deux siècles à tout le clergé français et inspirera sa conduite dans la direction des âmes et l'organisation de la vie religieuse des peuples confiés à ses soins.

I

La plupart de mes lecteurs sont, je crois, trop familiarisés avec cette doctrine du probabilisme pour qu'il y ait lieu d'instituer ici en leur faveur de longs préliminaires explicatifs. Ils n'ignorent pas que si la détermination des principes généraux de la morale chrétienne à la lumière de l'Ecriture Sainte et de la tradition, représentée par les enseignements des Pères, les décrets des conciles, les décisions pontificales, est œuvre relativement aisée, il n'est pas toujours aussi facile d'en déduire les conséquences dernières ou d'en faire l'application aux diverses circonstances de la vie humaine. Des cas se présentent où l'esprit le plus consciencieux éprouve des difficultés à connaître où est le devoir. Mis en présence d'obligations impuissantes à fournir des titres irrécusables, force lui est d'avouer ses incertitudes. Quelle conduite doit-il tenir en cette occurrence et qu'elle direction devra donner le confesseur pris pour juge et pour conseiller? Faut-il invariablement se placer du côté du devoir, alors même que son existence est contestable? ou nous est-il loisible d'user de notre liberté, notre droit primordial, tant qu'aucun précepte évident n'en restreint l'exercice?

La réponse donnée à cette question fait toute la différence du probabilisme ou du probabiliorisme, les seuls systèmes de morale dont l'étude rentre dans notre sujet. Dans les cas où l'action s'impose et où, faute de certitude, nous sommes réduits à nous contenter de raisons probables, le probabiliorisme ne permet d'abandonner le parti de la loi pour celui de la liberté que quand celle-ci a pour elle une probabilité supérieure à celle de la loi; le probabilisme au contraire se contente d'une véritable probabilité égale ou même inférieure à une autre, pourvu qu'elle soit réelle et sérieuse, c'est-à-dire appuyée de raisons solides ou d'autorités considérables.

Sans aller, comme on l'a dit parfois, jusqu'à constituer deux mora-

(1) Du moins sous sa forme latine, et même française dans le Procès-verbal de l'Assemblée du clergé de 1700 inspiré, approuvé et peut-être rédigé par lui.

les distinctes et opposées, le probabilisme et le probabiliorisme présentent sous des aspects moraux assez différents quantité d'actions humaines concrètes. D'autre part, si tous les moralistes se défendent également de vouloir rien changer à la voie du salut que l'Evangile nous dit étroite, les probabilioristes sont aussi peu frappés du danger de la rétrécir que les probabilistes de l'inconvénient de l'élargir. De là, chez les uns, un penchant marqué vers les solutions sévères, une inclination sensible à accroître les exigences soit dans la conduite de la vie, soit dans l'administration des sacrements et chez les autres, avec des tendances moins austères, une préoccupation avérée de respecter le plus possible la liberté de l'homme et de tenir compte des faiblesses de sa nature.

Nous n'entendons pas faire ici l'histoire du probabilisme, mais simplement constater qu'il est l'inspirateur dominant et à peu près exclusif de la théologie morale, en France, au moment où Pascal commence à diriger ses coups terribles contre les casuistes. Son empire incontesté y est surtout fort d'une possession déjà ancienne, notablement plus longue même que celle que lui accordent ses historiens. Pour Concina (1), comme pour Dœllinger et Reusch (2), le probabilisme, enfanté en Espagne par le Dominicain Barthélemy de Medina en 1577, n'aurait franchi les Pyrénées que vers 1620, où l'on commence à saisir son action en France. Je ne m'arrêterai point à montrer qu'en réalité l'existence du probabilisme, au moins comme principe de solution ou de conduite agissant à l'état latent, peut être signalée jusque dans l'âge patristique (3) et que Barthélemy de Medina s'est borné à en donner la formule et la démonstration : d'autres s'y sont assez heureusement employés pour qu'il n'y ait pas lieu d'y revenir (4). Qu'il me suffise ici d'établir que, pour pénétrer et se répandre en France, le probabilisme n'eut à attendre ni Escobar ni le P. Bauny.

On cite bien avant eux, Isaac Habert le futur évêque de Vabres, Philippe Gamache, Isambert et le célèbre André Duval, Sorbonistes de marque (5). Mais pour la question qui nous occupe, cette adhésion des professeurs de Sorbonne n'a pas toute la portée qu'on pense. D'abord l'enseignement de la Sorbonne fait peu de place à la morale et il n'atteint, pour ainsi dire, que les hauts sommets du clergé fran-

(1) *Della Storia del probabilismo et del Rigorismo*, Lucca, 1761, t. I, p. 2.

(2) *Geschiche der Moralstreitigkeiten in der rœmisch-katholischen Kirche*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 29.

(3) On trouvera les textes chez Matignon, *Le probabilisme* dans les *Etudes religieuses et historiques*, 2e série, t. X, p. 2 et suiv.

(4) Cf. A Schmitt, S.-J. *Zur Geschichte des Probabilismus*, Innsbruck, 1904, p. 43 et suiv.

(5) Cf. [P. Daniel, S. J.] *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les Lettres Provinciales*, Cologne, 1694, p. 63 et suiv.

çais. Les prêtres du ministère, ceux qui sont à peu près seuls en contact immédiat avec les masses populaires, qui les façonnent aux pratiques de la vie chrétienne, ne se forment ni à la Sorbonne ni trop souvent, hélas ! à aucune autre école. Ils s'adressent directement aux livres publiés à leur intention. Les meilleurs d'entre eux y cherchent des connaissances indispensables pour la conduite des âmes, tous des notions exigées pour les examens placés par les évêques, sur l'ordre du concile de Trente, à l'entrée des Ordres ou au seuil des bénéfices. C'est donc dans ces théologies élémentaires, le plus souvent écrites en français — et pour cause — et presque toujours réduites aux « cas de conscience et à la manière d'administrer les sacrements » qu'il faut chercher les principes régulateurs et les tendances dominantes de l'enseignement moral distribué aux fidèles dans la première moitié du XVII^e^ siècle.

Or ces manuels élémentaires sont les premiers à s'ouvrir à l'influence du probabilisme et à le faire pénétrer dans le clergé paroissial. Dès 1596 paraissait à Toulouse une *Grande guide des curés et des vicaires* du P. Milhard, religieux bénédictin de Simorre, au diocèse d'Auch(1). L'auteur le leur offrait comme « contenant tout ce qui est de leur charge en l'administration des sacrements ». En réalité, grâce à l'ampleur prise par le traité de la Pénitence qui couvrait les deux tiers du volume il y avait là toute une théologie morale.

Le succès fut rapide, considérable, dépassant de beaucoup, s'il faut l'en croire, les espérances de l'auteur (2). Le volume dit un contemporain se répandit dans toute la France (3). Au début le cardinal de Joyeuse, successivement archevêque de Toulouse et de Rouen, le prit sous son patronage. Après lui l'archevêque d'Auch, Léonard de Trapes en accepta la dédicace ; le cardinal de Sourdis par deux ordonnances publiques faisait obligation à tous les curés et vicaires d'avoir par devers eux, avant d'obtenir leurs lettres d'Ordres ou de bénéfices, la Bible, la Vie des Saints, la *Guide des Curés de Milhard* (4).

Et veut-on savoir de quels principes s'inspire Dom Milhard ? Dans la Préface (non chiffrée) de sa seconde édition, il commence par avertir son lecteur qu'en « marchant par le chemin de deux ou trois docteurs approuvés... on n'errera point en ses actions, ores que d'autres

(1) L'achevé d'imprimer est du 30 août 1596. Pour ces détails bibliographiques ou biographiques relatifs au P. Milhard et à son œuvre, je ne puis que renvoyer à Ant. de Lantenay, *Notice sur Pierre Milhard* dans *Revue de Gascogne* et tirage à part, Auch 1884.

(2) Après la première édition de 1596 une seconde fut encore donnée à Toulouse en 1600, une troisième en 1606 : en même temps se multiplient les réimpressions et contrefaçons qu'on a peine à suivre, à Lyon, à Paris, à Rouen. On l'imprimait encore à Lyon en 1631.

(3) Le P. Montgaillard, S. J. *Notice citée*, p. 4.

(4) *Ibid.*

en plus grand nombre s'opposassent à ces deux ou trois docteurs.. En matière de diversité d'opinions, ajoute-t-il, l'homme n'est point tenu de suivre la plus profitable, il lui suffit, en bonne conscience, de s'arrêter à celle qui est profitable ». Et il n'hésite pas à soutenir « qu'il peut se trouver des raisons qui font assurer la conscience de celui qui suit, entre diversités d'opinions, la moins probable contre la plus probable ».

Pour trouver le probabilisme plus nettement affirmé et plus docilement suivi, il faut arriver à Bertin Bertaud. Bertin Bertaud ! Ce nom ne dit rien aujourd'hui à personne. Il figura cependant au frontispice d'un livre dont le succès dépassa — en librairie s'entend — celui des *Provinciales* elles-mêmes. Publié en 1637 avec dédicace à l'évêque de Coutances (1), Léonor de Matignon, et l'approbation de quatre docteurs en théologie, le *Directeur des Confesseurs* arrivait en 1639 à sa douzième édition (2), et il devait quelques années plus tard atteindre la vingt-cinquième. En 1664, l'évêque de Comminges, dans ses visites pastorales (3) au fond des villages des Pyrénées, trouvait encore aux mains de ses curés le minuscule (4) manuel du prêtre normand. C'est à ces humbles curés surtout qu'avait songé l'auteur; il l'avait écrit en français « parce qu'on ne confessait pas en latin », il s'y proposait d'y venir en aide uniquement « au simple confesseur en l'exercice de sa charge en lui dressant un petit casuiste conforme à sa capacité ». Et dans ce « petit casuiste », où des milliers de curés et de vicaires puisèrent le plus clair de leur savoir théologique, ils pouvaient entendre Bertaud leur dire. « J'ai ordinairement cité diverses opinions sur chaque proposition quand elle a été disputable, ne m'arrêtant pas à examiner laquelle est la plus probable pourvu que j'aie su que toutes le fussent, me persuadant que cela soulagerait beaucoup un simple confesseur qui se servirait tantôt de l'une, tantôt de l'autre, selon les diverses occurrences et humeurs des pénitens... L'opinion est sûre, quand elle est jugée probable par les auteurs qui la soutiennent avec bonnes et solides raisons, encore que l'opinion contraire fût plus probable, car il suffit d'en suivre une probable (5) ».

(1) Bertaud était prêtre de ce diocèse.

(2) C'est celle que j'ai consultée. Elle a pour titre *Le Directeur des Confesseurs en forme de catéchisme contenant une méthode nouvelle brière et facile pour entendre les confessions* par M.-B. BERTAUT, douzième et dernière édition Revue et augmentée d'un tiers par l'auteur avec un traité des sept sacrements de l'Eglise. A Paris, chez Georges Josse, 1639. Dans un avis du « *libraire au lecteur* » (non chiffré), on nous apprend qu'il avait été imprimé douze fois, en cinq diocèses différents.

(3) V. J. LESTRADE, *Un curieux groupe d'Evêques Commingeois*, dans *Revue de Comminges*, 1913, p. 104.

(4) L'édition de 1639 a bien 627 pages (en sus les tables non chiffrées), mais il ne mesure exactement que 94 millim. de long sur 46 millim. de large.

(5) *Avis au lecteur*, non chiffré.

Et comme si les livres indigènes ne suffisaient pas à la diffusion des idées probabilistes, voici que les manuels exotiques viennent à la rescousse. Un des premiers qui pénétrèrent chez nous, la *Somme des cas de conscience* ou l'*Instruction des prêtres*, du cardinal Tolet, jésuite, vit ses éditions (1) se multiplier en France de 1598 au milieu du dix-septième siècle, en latin d'abord puis bientôt en français. Après une traduction complète (2) il y eut encore place pour une traduction abrégée (3). Quoique ménagé par Pascal et ses amis, Tolet n'en était pas moins probabiliste ; probabiliste modéré sans doute, comme dit Gury, mais qui n'en patronne pas moins telle opinion des plus dénoncées dans les *Provinciales* (4).

Probabiliste fut aussi Binsfeld et, comme tel, dénoncé par Pascal. Le petit manuel de théologie pastorale (5) rédigé par ce prélat allemand est annoté par Sylvius, un autre probabiliste avéré. Lui aussi, après avoir été recommandé par plusieurs évêques et des synodes (6), connut plusieurs éditions latines et au moins une édition française (7).

On sait assez que le P. Bauny, le jésuite le plus abhorré de Pascal après Escobar, était probabiliste. Rappelons seulement qu'avant d'être censurée par Rome, par la Sorbonne et par l'Assemblée du clergé de France, sa *Somme des péchés*, composée à la demande expresse de l'Evêque de Saint-Pol-de-Léon, était arrivée, en 1639, à la cinquième édition (8).

Avec Bonal et Abelly, dont les manuels parurent en 1651, nous touchons presque aux *Provinciales*. Ils sont, l'un et l'autre, les derniers témoins des idées régnantes dans la théologie du temps et aussi les preuves manifestes, par leur grand succès, de la faveur dont jouissent toujours auprès du clergé, du ministère ou des séminaires les opinions probabilistes. J'en ai fourni assez la preuve ailleurs (9)

(1) Cf. *Bibliot. des auteurs de la Cie de Jésus*, ad verbum.

(2) *Somme des cas de conscience*, composée par le R. P. François Tolet, traduite par Goffard, Lyon, 1628, gros in-4° de 1002 pp.

(3) *Somme ou abrégé de l'Eme Cardinal Tolet*, mis en français par le R. P. Jacques Jacquet, Rouen 1629, 318 folios chiffrés. L'approbation des docteurs est du 7 mars 1607 ; il a donc pu exister des éditions antérieures à la nôtre.

(4) Par exemple que le confesseur est obligé de donner l'absolution à un pénitent qui s'autorise d'une opinion probable que lui-même n'approuve pas. Cf. V° *Provinc.*

(5) *Enchiridion theologiæ pastoralis*, Parisiis, 1650 ; mais l'approbation est de 1622, et Berthaud dans sa préface en signale une traduction française existant déjà en 1637 : Un exemplaire mesure exactement 105mm de long sur 50mm de large et 32mm d'épaisseur.

(6) Notamment dans celui de Malines en 1607 et dans celui de Cahors en 1638, par Alain de Solminihac. Cf. Hurter, *Nomenclator*, éd. 1907, t. III, p. 355, n. 1 ; *Statuts du diocèse de Cahors*, Tolose, 1652, p. 29.

(7) Publiée à Toulouse, 1648.

(8) Matignon, art. cité, t. X, p. 5.

(9) Cf. mon *Histoire des Séminaires français*, t. II, p. 219 et suiv.

pour n'avoir pas à revenir ici. Je rappellerai seulement que pour Arnaud (1), Abelly n'est qu'un « misérable auteur, attritionnaire, probabiliste et sufficientiste à outrance ». Quant à Bonal, il fut combattu au commencement du dix-huitième siècle, dans tout un volume de *Remarques* de plus de 500 pages, où, entre autres défauts, il lui est reproché d'avoir suivi trop facilement « le torrent des auteurs modernes (2) ».

II

Ces « auteurs modernes », c'étaient les casuistes et surtout les casuistes jésuites et probabilistes. S'il semblait, au moment où écrivait l'auteur des *Remarques* un crime irrémissible de les suivre, c'est que les *Provinciales* étaient passées là. Les noms de ces casuistes probabilistes y avaient été cloués comme à un pilori ; ils y étaient flétris comme des malfaiteurs publics qui, pour asseoir leur domination sur « toutes les consciences (3) », se faisaient un jeu d'accommoder la morale chrétienne au goût de tous, en donnant un égal crédit aux opinions relâchées comme aux opinions sévères de leurs théologiens. S'ils y avaient si bien réussi, « c'était à la faveur des opinions probables ». Grâce à elles, la règle des mœurs n'était plus à chercher dans l'Écriture et dans la tradition, mais chez les casuistes. Un seul docteur suffisait à rendre une opinion probable et devenait ainsi l'arbitre de la morale « un seul docteur peut tourner les consciences, les bouleverser à son gré et toujours en sûreté (4) ». Car, dans la diversité des opinions souvent contraires, il en est toujours une probable et chacun peut choisir « du pour ou du contre celui qui agrée le plus (5), encore qu'on ne le croye pas véritable ». Et le confesseur lui-même sera tenu d'absoudre un pénitent qui se prévaudra d'une opinion probable, la désapprouvât-il lui-même.

Le probabilisme, ou comme il disait lui-même, la probabilité, telle qu'il la voyait, voilà donc, pour Pascal, l'effroyable danger de la casuistique moderne. Les solutions odieuses, immorales, répugnantes ou ridicules auxquelles elle aboutissait chez certains auraient pu, en état normal, passer pour des accidents sans conséquence, des jeux d'esprit de virtuoses trop épris de leur subtilité. Mais, sous l'empire de la probabilité, il en devenait tout autrement ; son autorité communiquait à ces opinions un venin d'une portée illimitée. Par le fait qu'elles étaient soutenues par un seul docteur « de quelque considé-

(1) *Œuvres* d'Arnaud, Paris, 1775, t. II, p. 720.
(2) Cf. mon *Hist. des Séminaires*, t. II, p. 224.
(3) V^e *Provinciale*.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

ration », elles devenaient probables et donc susceptibles d'être adoptées un jour ou l'autre comme principes d'action par des chrétiens abusés et de s'imposer même au respect des confesseurs les plus récalcitrants. Et c'est là ce que Pascal dénonçait comme monstrueux, abominable.

Je n'examine point ici si l'idée que Pascal se faisait du probabilisme est conforme à celle des théologiens d'alors. Toujours est-il que son idée fit fortune et s'imposa à l'opinion publique : c'est sur ce terrain qu'il fut le premier à porter la lutte et c'est là qu'il remporta sa principale victoire.

A plusieurs reprises, bien avant les *Provinciales*, des opinions coupables de relâchement ou suspectes d'y conduire avaient été condamnées par les Papes ou l'Assemblée du clergé de France ou par la Sorbonne. Mais dans les censures, souvent très détaillées, qui frappèrent des ouvrages entiers ou des propositions isolées d'Emmanuel Sa, de Henriquez, de Milhard, de Berthaud, de Bauny, il ne fut jamais question du probabilisme. Aucun de ces juges autorisés et compétents qu'étaient les Papes, les Evêques ou les Docteurs en corps n'avait aperçu un rapport naturel et nécessaire entre la « doctrine des opinions probables » et le « dérèglement des mœurs ».

Arnaud avait bien écrit vers la fin de 1643, en tête d'un factum contre la *Théologie morale des Jésuites* : « Il n'y a presque plus rien que les Jésuites ne permettent aux chrétiens en réduisant toutes choses en probabilités et enseignant qu'on peut quitter la plus probable opinion que l'on croit vraie, pour suivre la moins probable et soutenant ensuite qu'une opinion est probable aussitôt que deux docteurs l'enseignent, voire même un seul (1) ». Mais en dépit des répliques qu'il suscita de la part des Jésuites, ce sec catalogue ne fit quelque bruit que pendant un an, et il tomba dans l'oubli comme tous ceux dont l'éditeur des œuvres d'Arnaud devait écrire à propos des *Provinciales* : « Tous les écrits qu'on avait publiés jusque là contre leur Morale (des Jésuites) n'avaient pu réveiller les Pasteurs ecclésiastiques de l'espèce de sommeil où ils étaient plongés à ce sujet (2) ».

Tout autre, on le sait, fut le sort des *Provinciales*. Les corps ecclésiastiques furent les premiers à s'en émouvoir. La septième venait à peine de paraître que les curés de Paris se préoccupaient de provoquer soit la condamnation des propositions attribuées par elles aux casuistes si elles étaient reconnues exactes, soit la condamnation des *Provinciales* elles-mêmes, si elles étaient trouvées coupables de calomnies. L'exil de l'archevêque de Paris les empêcha de donner suite à leur projet de vérification et de poursuite, mais les curés de Rouen l'exécutèrent et dressèrent un extrait de trente-huit proposi-

(1) *Œuvres* citées, t. XXIX, p. 74.
(2) *Id.*, t. XXX, p. xii.

tions dont ils demandèrent aux curés de Paris de les aider à obtenir la condamnation (1).

Cet *extrait* était comme une réduction des *Provinciales*, à l'usage du clergé et des théologiens (2); il ne contenait que des propositions déjà relevées là. Dégagées de l'habile mise en scène qui a fait leur succès auprès du grand public, elles n'en prenaient ici qu'un relief plus vif aux yeux des moralistes ou des confesseurs de profession, c'est-à-dire en somme auprès de tous les prêtres occupés au ministère des âmes.

La divulgation de cet *Extrait* apporta un nouvel aliment à la polémique soulevée autour des *Provinciales*. Les gens d'église qui ne pouvaient décemment se prévaloir d'un pamphlet si mal vu de Rome et de la Cour, avaient désormais beau jeu à se constituer les défenseurs de la véritable morale chrétienne, contre ces trente-huit propositions plus scandaleuses les unes que les autres. Après les curés de Rouen, les curés de Paris entrent en scène et après eux, tous les curés de France que ceux de Paris ont invités par lettres à s'associer à leur croisade contre la morale relâchée (3). Bureaux diocésains, prétoires des officiaux ou greffes des évêchés retentissent des appels ou des suppliques des curés jaloux d'obtenir au plus vite une solennelle condamnation de ces trente-huits abominables propositions.

Passons sur les multiples incidents de cette polémique interminable, et sur les innombrables factums échangés de part et d'autre et auxquels, Arnaud, Nicole et Pascal lui-même mirent quelquefois la main.

Signalons seulement qu'ici, comme dans les *Provinciales*, le probabilisme est dénoncé comme la source de tout mal. La liste fatale s'ouvre par ces trois propositions : « 1° Les casuistes au contraire (de s. Thomas), enseignent qu'une opinion est probable lorsqu'elle est enseignée par un docteur grave, et qu'on est assuré de ne point pécher en quittant une opinion que nous croyons vraie et qui est la plus sûre pour suivre la contraire qui est moins probable et moins sûre ; 2° Du sentiment qu'ont ces casuistes que leurs opinions probables font que ce qui était auparavant péché, ne l'est plus ; 3° Que les casuistes peuvent répondre selon les opinions des autres, quoi qu'ils les croient fausses, lorsqu'elles sont plus favorables à ceux qui les consultent et ainsi répondre tantôt selon un sentiment, tantôt selon le contraire (4) ».

(1) *Id.*, p. XIII et suiv.

(2) On le trouve dans les *Annales de la société des soi-disant Jésuites*, Paris, 1769, t. IV, p. 843 et suiv.

(3) Toutes les pièces que nous mentionnons ou utilisons ici, ont été recueillies dans les *Annales des soi-disant Jésuites*, t. IV, pp. 735-1013; t. V, pp. 1-268; *Œuvres de Pascal*, Hachette, 1858, t. I, pp. 1-143.

(4) *Annales* citées, t. IV, p. 843. Nous supprimons les références et tout ce qui n'est pas essentiel.

Quand les curés de Paris vinrent présenter le fameux *Extrait* à l'assemblée du Clergé de France et lui demander la condamnation publique de ces trente-huit propositions, ils prirent bien soin d'attirer son attention sur le caractère particulier de virulence que leur communiquait à toutes la seule probabilité. « Vous pénétrez assez, Messeigneurs, leur disaient-ils, combien cette doctrine est étrange en elle-même et à quels effroyables excès elle peut conduire. Toutes les erreurs dans la morale sont très dangereuses parce qu'elles corrompent le jugement du bien et du mal qui est la source des actions. Mais ce principe de la probabilité, l'est encore bien davantage, et on le peut appeler un poison général de ces sources empoisonnées qui leur communique une infection particulière plus grande, que celle qu'elles ont d'elles-mêmes. C'est pourquoi, Messeigneurs, ce serait peu pour l'Eglise, que de condamner les désordres particuliers de ces nouveaux casuistes, si vous laissiez subsister celui qui les comprend tous (1) ».

Si pressante que fût la supplique des curés de Paris, l'assemblée du Clergé de France ne jugea pas à propos d'y faire droit. Sous prétexte que le temps lui faisait défaut (2), elle se contenta de faire imprimer et répandre les instructions de saint Charles Borromée, aux confesseurs, en exprimant le désir que cet ouvrage pût servir de barrière pour arrêter le cours des opinions nouvelles qui vont à la destruction de la morale chrétienne (3). C'était une fin de non-recevoir déguisée sous la forme d'une demi-concession.

La « probabilité », si nettement visée, s'éloignait indemne de la barre de l'Assemblée (4).

L'Extrait des trente-huit propositions n'avait donc pas eu tout le succès qu'attendaient ceux qui avaient mis en lui leur espoir. Mais ils étaient bien décidés à faire rendre tout leur fruit aux *Provinciales*, à assurer leur plein succès. Ils n'eurent pas longtemps à attendre une arme de guerre plus puissante que l'*Extrait*, et cette fois encore ils en furent redevables aux *Provinciales*, par une sorte de choc en retour assez inattendu.

Vers la fin de cette même année 1657 paraissait à Paris une *Apologie des Casuites*. Elle avait pour auteur le P. Pirot, jésuite, qui ne donnait point son nom, mais qui fut assez vite connu. Avec plus de témérité que de discernement, ce religieux mal avisé se posait, sur un ton d'ailleurs parfois burlesque, en champion de toutes les proposi-

(1) *Annales*, t. IV, p. 865.
(2) Elle avait cependant siégé 19 mois; c'est même la plus longue des assemblées.
(3) *Annales*, p. 870.
(4) En tête des *Instructions de s. Charles*, la probabilité était bien visée par les traits lancés contre une « science qui apprend à tenir toutes choses problématiques ». *Annales*, t. V, 870. Mais cette lettre était l'œuvre personnelle de Godeau, sans caractère officiel.

tions dénoncées par Pascal et même des auteurs que Rome avait condamnés. Le probabilisme n'était pas oublié : plusieurs pages étaient consacrées à sa défense.

L'effet de cette publication fut déplorable ; la lutte un moment assoupie reprit plus ardente que jamais. Dès le 7 janvier, les curés de Paris revenaient à la charge. Ils furent suivis naturellement par les curés de Rouen. Et, après eux, accoururent ceux de plusieurs autres diocèses, entre lesquels, nous nous bornons à signaler, au hasard, ceux de Bazas, de Nevers, d'Amiens, de Beauvais, de Lisieux, d'Evreux, etc. En leurs noms recommencèrent à circuler les pétitions aux évêques, les requêtes aux officialités, les factums de tout genre, souvent rédigés encore par Pascal, Nicole, ou Arnaud. Toujours et partout reparaissent les mêmes idées : énormités de la morale relâchée, excès des casuistes, impudence de l'*Apologie* qui les soutient, danger qui en résulte pour les mœurs chrétiennes et par dessus tout absurdité de la probabilité qui fait toute leur force et leur seul appui.

Emus des scandales que causait l'*Apologie*, entraînés par des sollicitations qui leur venaient de toutes parts, les évêques se décident cette fois à s'associer au mouvement ; quelques-uns en prennent même spontanément la direction dans leur diocèse. Dès le 18 avril 1658, l'évêque de Tulle, Louis de Rechignevoisin de Guron, publie un mandement où il condamne l'*Apologie des Casuistes* comme « contenant plusieurs égarements et plusieurs excès, c'est-à-dire plusieurs propositions fausses, mauvaises et scandaleuses touchant la simonie, l'homicide, le duel, le larcin, l'usure, l'occasion prochaine, la direction d'intention, la probabilité et autres matières semblables (1) ».

Après l'évêque de Tulle, il ne se passa guère de mois, pendant toute une année où quelque autre de ces collègues n'élevât la voix pour condamner et flétrir l'*Apologie* du P. Pirot. On eût ainsi les mandements des évêques ou archevêques d'Orléans (4 juin), de Sens (4 septembre), de Pamiers, d'Alet, de Bazas, de Comminges, de Couserans (24 oct.), de Nevers (8 nov.), d'Angers (12 nov.), de Cahors (24 déc. 1658), de Rouen (4 janv. 1659), d'Evreux (15 janv.), de Bourges (6 fév.), de Lisieux (10 mars), de Châlons-sur-Marne (12 mars), de Vence (6 mai), de Digne (6 mai), de Soissons (23 oct. 1659) (2).

A côté de quelques opinions morales expressément désignées, quelques-uns de ces mandements, tel celui d'Allain de Solminihac, évêque de Cahors, se bornaient à signaler en termes généraux « les doctrines dangereuses » qui les inspirent, « la nouveauté profane des termes et des oppositions d'une science qui n'a qu'un faux nom (3) ». D'autres

(1) *Annales*, IV, 916.
(2) Ils sont tous reproduits dans les *Annales*, t. IV ou t. V, aux endroits que nous avons cités.
(3) *Annales*, V, p. 98.

mettent simplement la probabilité, désignée par son nom, parmi les propositions répréhensibles. Mais plusieurs, à l'exemple de Pascal, la dénoncent comme la cause de tout le mal. Ainsi les évêques d'Alet, de Pamiers, de Couserans et de Comminges, pour « retrancher la source de tous ces dérèglements » — ce sont presque les termes des *Provinciales* — condamnent « particulièrement les deux principes sur lesquels toute la doctrine des casuistes est appuyée, la probabilité et la direction de l'intention (1) ». A entendre Godeau, l'évêque de Vence, les casuistes avaient entrepris de faire de la morale chrétienne ... une secte de Pyrrhoniens et d'Académiciens ... où la même action est péché et ne l'est pas, où enfin l'esprit humain se joue malheureusement de la vérité et du salut des âmes par la pernicieuse doctrine de la probabilité. C'est sans doute une invention dont use le Père du mensonge pour rendre l'homme charnel l'arbitre des vertus chrétiennes et de son propre salut (2) ». Ce qui fait aux yeux de l'évêque de Nevers, le grand crime de l'*Apologie*, c'est « qu'elle soutient la pernicieuse doctrine de la probabilité fondée sur le raisonnement purement humain, maxime la plus impie, erreur la plus dangereuse, venin le plus mortel de la morale chrétienne (3) ». Frapper ainsi au cœur la probabilité, c'était répondre au plus cher espoir que fondait Pascal sur l'intervention des évêques dans la lutte contre les casuistes. Pour s'en convaincre on n'a qu'à lire le « projet de mandement contre les casuistes » trouvé dans ses papiers et rédigé par lui, sans doute à l'intention des évêques amis de Port-Royal qu'on saurait bien aises de pouvoir puiser dans un bon requisitoire déjà tout dressé. « Nous ne devons cesser de faire entendre à nos peuples, devait y dire l'évêque dont l'auteur des *Provinciales* s'était constitué le secrétaire bénévole, que toute la société des casuistes ne saurait assurer la conscience contre la vérité éternelle, que cette abominable doctrine de la probabilité qui est le fondement de toutes les erreurs est la plus grande de leurs erreurs (4) ». A toutes ces condamnations d'évêques, Pascal eut encore la joie de voir l'Inquisition romaine ajouter la sienne le jeudi 21 août 1659.

III

A vrai dire, la probabilité n'était désignée là d'aucune façon ; et quand, tout compte fait, ses défenseurs s'apercevaient que, contre une vingtaine d'évêques qui l'avaient réprouvée en France, une centaine d'autres n'avaient pas cru qu'il y eût lieu de manifester une dé-

(1) *Annales*, V, p. 75.
(2) *Annales*, V, p. 181.
(3) Ce mandement était de Pascal ; il a été recueilli dans ses *Œuvres*, t. II, p. 134, 135.
(4) *Œuvres* cit. t., II, p. 138.

sapprobation formelle, ils pouvaient bien ne pas renoncer tout à fait au secret espoir d'une tolérance silencieuse ou d'une réhabilitation à lointaine échéance. Hélas! Ce maigre espoir allait s'évanouir et la situation du probabilisme, déjà si précaire, allait encore empirer par le fait d'un nouvel apologiste de la morale des casuistes.

En 1660 parut en Espagne, sous le nom d'Amadaeus Guimenius, reconnu plus tard pour le pseudonyme du P. jésuite Mathieu Moya, un manuel de théologie morale qui passa inaperçu en France jusqu'à ce qu'il eût été édité à Lyon en 1664 (1). Aussitôt saisie par son syndic, la Sorbonne confia (en septembre 1664) l'examen du livre à treize de ses docteurs. Après un rapport et un minutieux examen qui durèrent plus de cinq mois, près d'une centaine de propositions furent extraites de l'œuvre d'Amadaeus Guimenius et frappées de censures et de qualifications différentes.

Jusque là il n'y avait rien qui n'eût été pratiqué contre l'apologie du P. Pirot. Mais cette fois, la Sorbonne ne se contenta pas de frapper de sa réprobation quelques opinions de Moya relatives à des préceptes positifs de morale. Elle marqua que « le principal dessein d'Amadaeus avait été de mettre ses propositions en sûreté par le moyen de la probabilité extrinsèque (2) ». Et pour fermer la porte à toute équivoque, elle releva les diverses propositions de l'*Opusculum* où étaient exposées les conditions et l'autorité du probabilisme et elle déclara que la doctrine qui y était contenue était « fausse et téméraire », qu'elle « ouvrait le chemin à une infinité de nouveautés et de corruptions et renversait les règles de la conscience ».

Si considérable que fût l'autorité dont jouissait encore la Sorbonne dans le monde ecclésiastique, cette décision ne semblait pas appelée à plus de retentissement que celle qui avait frappé l'*Apologie des Casuistes*, ou les *Provinciales*. Mais voilà que sur cette condamnation d'apparence commune et banale un incident vint se greffer qui lui donna l'importance d'une affaire d'Etat, la gravité d'une question diplomatique. Amadaeus, en un endroit de son livre, soutenait que le Pape était infaillible en tout ce qui concernait la foi et les mœurs. Il affirmait même que cette thèse était de foi, et qu'il y avait hérésie à soutenir le contraire.

La Sorbonne, qui venait de condamner des idées à peu près semblables dans un livre du carme Jacques de Vernant, releva encore

(1) Il avait pour titre *Opusculum singularia universae fere theologiae moralis comprehendens*. Editio novissima. Lugduni, 1664, in-4°.

(2) Toutes les pièces de la Sorbonne et du Parlement relatives à la condamnation d'Amadaeus Guimenius se trouvent chez Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*... Paris, 1736, t. III, part. I, p. 106-114 et suiv.; part. II, 352 et suiv. Nous nous bornerons à cette référence générale. On trouve aussi un bon résumé de la question dans E. du Pin, *Hist. eccles. du XVII^e siècle*. Paris, 1704, t. III, p. 178 et suiv.

cette fois ces propositions diamétralement opposées à ses plus chères opinions ; elle les censura en déclarant que la doctrine contenue dans ces propositions était fausse, téméraire, contraire aux libertés de l'Eglise gallicane et injurieuse aux Universités et aux Facultés de théologie et aux docteurs orthodoxes. Devant cette condamnation qui atteignait une doctrine très en faveur à Rome et enseignée couramment hors de France, le pape Alexandre VII s'émut vivement. Dès le 16 avril 1665 il adressait à Louis XIV, par l'intermédiaire du nonce, un Bref où il lui faisait demander « avec toute l'instance possible d'employer son autorité royale pour faire entièrement révoquer les censures des théologiens de la Sorbonne qui avaient causé au Pape une vive douleur et qui étaient si contraires et si injurieuses au siège apostolique ». Les « gens du roi » auxquels Louis XIV communiqua le bref du Pape, pour avoir leur avis, lui répondirent qu'en cette affaire la conduite de la Sorbonne était faite non pour lui attirer des plaintes et des reproches mais des éloges ; « ses sentiments étant les mêmes que ceux des Pères et des conciles,... elle devait être puissamment excitée d'y persévérer ». Le roi ne pouvait donc donner satisfaction au Pape « sans blesser les droits de la couronne et faire brèche à son autorité ».

Le Pape ne recevant aucune réponse satisfaisante porta lui-même contre les censures de la Sorbonne une condamnation solennelle dans une bulle du 25 juin 1665. Ces censures y étaient déclarées « présomptueuses, téméraires et scandaleuses, nulles et non avenues, avec défense à quiconque, même aux évêques, de les soutenir, louer ou mentionner, et le Pape se réservait à lui seul de porter un plus ample jugement sur les deux livres de Guimenius et de Jacques de Vernant ». Quand il reprochait à la Sorbonne d'avoir noté, dans sa censure téméraire, quelques propositions « qui regardent l'autorité du Pontife romain et du Saint-Siège apostolique », Alexandre VII avait surtout en vue celles où étaient affirmées l'autorité du Pape. Mais son blâme s'étendait aussi à ces propositions « qui concernaient la règle des actions morales et plusieurs autres maximes appuyées sur l'autorité d'auteurs graves et un usage établi parmi les catholiques ». Sans recourir à des subtilités d'exégèse, on peut bien affirmer que le Pape prenait ici le probabilisme sous sa protection (1).

Malheureusement la bulle du Pape eût un effet tout contraire à ce-

(1) C'est bien ce que lui reprochait Arnaud dans le violent pamphlet qu'il écrivit contre la Bulle d'Alexandre VII : « Sans approuver expressément les détestables maximes des casuistes, il les approuve en réalité », disait-il en substance, puisqu'il dit « qu'elles sont confirmées par l'usage perpétuel des catholiques, puisqu'il les rend inviolables, puisqu'il appuie en particulier le principe de la probabilité qui est cette règle des mœurs dont il est parlé dans la Bulle... » *Œuvres* d'Arnaud, t. X, p. 740.

lui qu'elle poursuivait. A peine le Parlement de Paris en eût-il connaissance qu'il prit hautement parti pour la Sorbonne contre le Pape. Dès le 29 juillet, l'avocat général Denis Talon entra dans la Grand' Chambre et prononça un de ces haineux et insolents réquisitoires dont il était coutumier contre le Saint-Siège et il conclut non seulement à empêcher la publication de la bulle, à conserver toute leur force aux deux censures de la Sorbonne, mais aussi à « faire défense à toute personne de soutenir ou enseigner les propositions censurées soit dans les livres, soit dans les leçons, thèses ou prédications. Séance tenante, le Parlement rendait un arrêt conforme aux conclusions de l'avocat général. Il ajoutait même que communication en serait donnée « à tous les Supérieurs des monastères et autres maisons où il y a exercices de théologie mandés à la Cour » et que deux conseillers se transporteraient à la Faculté de théologie « pour l'exhorter à continuer les censures lorsque l'occasion s'en présenterait, et faire enregistrer le présent arrêt dans ses archives ». Ainsi en advint-il.

La mesure était grave ; la diplomatie qui entra en jeu ne fit que l'aggraver encore. Dans des négociations qui furent conduites par le cardinal de Retz et qui durèrent plus d'un an, il ne fut question de rien moins que d'obtenir du Pape qu'il revoquât sa bulle et gardât le plus complet silence sur les actes de la Sorbonne et sur les arrêts du Parlement (1). Alexandre VII ne révoqua point sa bulle, et il condamna Guimenius et diverses propositions soutenues par lui, ce que le représentant de la cause française regarda comme une victoire, et ni le Parlement ni la Sorbonne ne furent inquiétés pour leurs décisions. Circonstance aggravante encore, l'Assemblée du clergé de France qui siégeait en ce moment, se rangea de leur côté. L'archevêque d'Arles essaya bien d'abord de lui inspirer quelque ombrage « sur cet arrêt par lequel le Parlement veut prendre une connaissance entière de la doctrine au préjudice de l'autorité épiscopale (2) ». Mais elle était bien plus sensible à ce que la bulle contenait « beaucoup de choses contraires aux libertés de l'Eglise gallicane, aux lois du royaume, aux immunités personnelles des évêques et qu'elle les dépouille de l'autorité sacrée qu'ils ont reçue immédiatement de Jésus-Christ pour juger de toutes les matières ecclésiastiques (3) ». Elle accepta donc comme siennes et inséra dans son procès-verbal officiel les déclarations de son Président, l'archevêque de Sens : « Si elle voulait bien,

(1) Le récit de ces négociations est exposé tout au long chez R. Chantelauze : *Le Cardinal de Retz et ses missions diplomatiques de Rome*, Paris, 1879, pp. 175-374. Nous ne pouvons qu'y renvoyer nos lecteurs curieux de détails.

(2) *Collection des procès-verbaux de l'Assemblée du Clergé de France*, t. IV, p. 391.

(3) *Ibid.*

y était-il dit, conserver les intérêts de l'Église et de l'autorité épiscopale, elle voulait aussi donner des preuves par toutes ses démarches de son zèle et fidélité au service du roi et au bien de l'Etat dont elle ne se séparera jamais (1) ». On s'en tint là, car si des commissaires furent nommés pour étudier la bulle d'Alexandre VII, il ne fut jamais question de leur rapport : Bossuet en viendra, trente ans plus tard, à clore le récit de ces incidents par cette conclusion dont la sérénité peut bien nous déconcerter aujourd'hui, mais dont l'exactitude est malheureusement incontestable : « les censures subsistèrent, la bulle fut comptée au nombre de ces actes inconnus et, à ce titre, dépourvus d'autorité (2). »

Et plus encore subsista l'arrêt du Parlement. On voit assez la situation pénible qui en résultait pour le probabilisme. Proscrit par la Sorbonne, privé par le Parlement de Paris du droit de se défendre oralement ou par écrit dans toute l'étendue de son ressort, il se voyait, de plus, dans le reste de la France, entouré, du fait de la connivence des évêques de l'Assemblée générale, d'une lourde atmosphère de méfiance et de suspicion. Théoriquement, l'antiprobabilisme était en train de devenir une opinion nationale au même titre que le gallicanisme.

IV

A vrai dire, il n'allait pas tarder à le devenir de fait. Une conséquence toute naturelle de l'arrêt du Parlement de Paris fut d'arrêter la publication d'ouvrages où il n'était pas tenu un compte suffisant de la censure de Guimenius; les théologies morales trop nettement favorables au probabilisme furent de ce nombre. Bonal et Abelly gardent encore leur clientèle des séminaires et des confesseurs à court de temps ou de savoir. Leur probabilisme discret n'effarouche pas trop les censeurs. Busenbaum continue bien à s'imprimer, mais à Lyon, et il a eu la bonne fortune d'être épargné par Pascal : et, « en dépit de certaines hardiesses, dit M. Bayet lui-même, la *Medulla* est dans son ensemble plus prudente que la plupart des ouvrages cités par Pascal (3) ».

Mais ce n'était pas assez de fermer la bouche aux auteurs probabiliste, il fallait les supplanter. L'idée de composer des manuels de théologie morale conforme à leurs idées vint assez vite, après les *Provinciales*, aux hommes de Port-Royal ou à leurs amis. L'évêque d'Alet, le célèbre Pavillon commença par écrire de toutes pièces une

(1) *Ibid.*
(2) *Defensio Declar. Cler. gal.* Par. II, l. VI, c. 27.
(3) Article cité.

théologie morale en deux volumes à l'usage de son séminaire (1). Elle circula entre les mains des évêques, il en fut pris des copies (2). On n'estima pas cependant qu'il y eut lieu de l'imprimer, puisqu'elle est restée manuscrite.

Tel fut également le sort de la théologie morale de Godeau, évêque de Vence, grand adversaire, nous l'avons vu, du probabilisme. Il ne put achever cette théologie à laquelle il travailla plusieurs années ; mais à sa mort (1672) il ordonna de la soumettre à l'examen d'Arnaud qui déciderait de sa publication. Pour diverses raisons longuement déduites dans ses lettres (3), le chef du jansénisme estima qu'il fallait ajourner la publication. Un autre ami d'Arnaud, le docteur Haslé qui fut près de trente ans directeur et professeur au séminaire de Beauvais, fit espérer quelque temps cette théologie idéale. L'évêque de Grenoble, Le Camus, le futur cardinal, parlait déjà de la faire suivre dans son diocèse et dans son séminaire quand M. Nicole l'aurait examinée (4). L'examen fut-il défavorable ? Nous ne savons ; toujours est-il que cette théologie « estimée », s'il fallait en croire le *Nécrologe de Port-Royal*, ne fut point imprimée.

A son défaut, quelques évêques adoptèrent le *Traité de l'usage des sacrements de Pénitence et de l'Eucharistie*, composé par l'abbé François Paris, et imprimé, après avoir été soumis aux corrections d'Arnaud et de Nicole, « par l'ordre de M. de Gondrin, archevêque de Sens » (5). Mais ce manuel, dont l'évêque de Grenoble ne réussissait pas à imposer la pratique à ses prêtres et que Jésuites et Dominicains critiquaient à l'envi (6), avait surtout le désavantage de ne contenir qu'une faible partie de la théologie morale.

Par bonheur pour l'évêque de Grenoble et ses amis, une théologie morale toute entière pleinement conforme à ses vœux, allait enfin paraître. Il en avait, pour ainsi dire, conçu le premier l'idée puisque son auteur l'avait composée à son instigation, et d'après ses indications à la suite d'une mission qu'il avait prêchée dans son diocèse ; aussi prit-elle très vite dans l'usage le nom de *Morale de Grenoble* (7). Cet au-

(1) Aujourd'hui conservée dans la Bibliothèque de Grenoble, n° 512, en 2 vol., in-4° de 630 et 450 feuillets.

(2) Sur les gardes on lit encore une attestation de l'évêque de Rennes propriétaire des volumes qu'il déclare avoir prêtés à l'évêque de Sisteron.

(3) *Œuvres* d'Arnaud, t. II 778, t. III, 8, 9, 40.

(4) *Lettres du Cardinal Le Camus* éditées par Ingold, Paris 1890, p. 78, 160.

(5) Cfr. Hurter, *Nomenclator*, t. II, p. 931 et *Lettres de Le Camus*, p. 128, 141.

(6) *Lettres de Le Camus*, p. 160, 207.

(7) *Théologie Morale ou Résolution des cas de conscience* selon l'Ecriture sainte, les canons et les saints Pères, composée par l'ordre de Mgr l'évêque de Grenoble. Nouvelle édition revue et augmentée par l'auteur à présent évêque de Vaison. T. I, Paris, 1703. (C'est la seule édition que nous avons en main).

teur. François Genet, était un prêtre originaire d'Avignon où il avait pris ses grades de docteur en théologie et en droit canonique et professé la philosophie et la théologie. Appelé à Aix par le cardinal Grimaldi, grand ami de Le Camus, il y avait enseigné la théologie dans son séminaire. Il déclare dans sa dédicace qu'il avait été encouragé à poursuivre son ouvrage par l'ordre et l'appui de cet illustre Cardinal (1) ; nous savons aussi aujourd'hui, grâce aux lettres de Le Camus, que ses deux premiers volumes au moins furent soumis à la correction d'Arnaud (2) et parurent en 1676. Ils se présentaient au public sous le couvert d'une dédicace au cardinal Grimaldi, et d'une lettre pastorale de l'évêque de Grenoble qui déclarait aux curés, vicaires et confesseurs de son diocèse « les avoir fait composer par une personne savante et pieuse » et qu'après les avoir « fait lire par plusieurs savants docteurs de Sorbonne et les avoir lus lui-même avec beaucoup de soin et d'application il les avait trouvés très propres pour former les ecclésiastiques dans les principes de la morale toute sainte et toute divine de l'Evangile (3) ». Les mêmes éloges et d'autres encore reparaissaient dans les sept approbations épiscopales qui suivaient. L'évêque d'Agde lui faisait surtout un mérite d'avoir rompu avec cette pernicieuse doctrine de la probabilité... cette monstrueuse opinion qui fait douter de tout (4) » : De fait la probabilité était fort malmenée dans la *Morale de Grenoble*. Plus d'une centaine de pages étaient consacrées à la combattre sur tous les terrains. La conclusion toute naturelle de l'auteur, c'était que dans la concurrence d'une opinion probable, il fallait suivre indispensablement la plus probable, si ce n'est que la moins probable fût la plus sure, nous éloignant davantage du péché ou nous portant à une plus grande perfection, auquel cas on pouvait la suivre quoiqu'il semble qu'on n'y soit pas obligé (5) ».

Genet devait avoir tous les bonheurs. Il fut nommé par Innocent XI, dont on connaît les sympathies pour les adversaires des probabilistes, théologal d'Avignon, puis évêque de Vaison. Un théologien déguisé sous le pseudonyme de Jacques Raymond, l'ayant dénoncé à Rome dans deux volumes de *Remarques*, vit son œuvre mise à l'index, tandis que la *Morale* de Grenoble sortait intacte de l'examen qu'elle

(1) « Ne l'ayant commencé que pour obéir à un Evêque animé du même esprit et du même zèle qui paraît dans la conduite de Votre Eminence, je n'ai entrepris de le continuer que par vos ordres et sous votre appui » *Epître à Mgr S. E. Cardinal Grimaldi*, feuillets liminaires.

(2) *Lettres de Le Camus*, p. 266, 275 ; « Priez M. Arnaud de se donner la peine de voir et corriger le second tome comme il a fait du premier ».

(3) Feuillets liminaires non chiffrés.

(4) *Ibid.* Ceux qui auraient la curiosité de savoir quels étaient les titres de cet évêque, Louis Fouquet, à se poser en champion de la morale la plus austère n'ont qu'à lire les *Mémoires du Cardinal de Retz*.

(5) *Théologie morale* citées p. 62 et suiv.

eut à subir à cette occasion et elle obtenait même du maître du Sacré palais une approbation qui la déclarait saine, solide et sûre dans sa doctrine (1). Arnaud, enfin, en prenait hautement le patronage (2), en un temps où dans l'entourage d'Innocent XI; on parlait pour lui du chapeau de cardinal (3). Si le chapeau ne vint pas pour Arnaud, il vint pour Le Camus et la *Théologie* de Genet n'y perdit rien. Traduite en latin, elle fut adoptée dans des séminaires d'Italie et n'en pénétra que d'avantage dans les séminaires français où elle avait été introduite dès son apparition.

Les exigeances croissantes des examens ecclésiastiques et l'amélioration des études au sein des séminaires qui vont en se perfectionnant et se multipliant de jour en jour, stimulent, pour ainsi dire, la production théologique scolaire. Mais il est à remarquer que tous ceux qui voient le jour en cette fin du dix-septième siècle, prennent nettement parti contre le probabilisme (4). Tout modéré qu'il est dans ses décisions, le grave Duhamel n'en enseigne pas moins dans sa théologie que c'est aller contre l'Ecriture, contre la tradition des Pères, exposer même son salut que de suivre, dans le droit naturel, l'opinion la moins probable et la plus sûre. Ni les Pères, ni les Papes, ni les Conciles n'ont admis, qu'il fût permis dans les questions embarrassées de faire ce qui était le moins probable et le moins sûr, et cela doit-être, dit-il, de grande considération (5).

Le P. Juénin de l'Oratoire y met moins de mesure. Dans ses *Institutions théologiques*, parues à Lyon en 1694 (6), il soutient qu'il n'est jamais permis de suivre une opinion probable, favorable à la liberté de préférence à une autre même moins probable, mais plus conforme à la loi. Seuls, dit-il, les casuistes modernes ont soutenu pareille idée, qui a contre elle tous les Thomistes. Encore moins est-il licite de suivre une opinion moins probable en présence d'une autre plus probable et plus favorable à la loi. Et plus de cent pages sont employées à soutenir ces thèses et autres approchantes, à grand renfort d'arguments ou d'autorités (7).

(1) Feuillets liminaires. Cette approbation du P. Capisucchi, est du 20 août 1677.
(2) *Œuvres* d'Arnaud, III, 245; IV, 176; XXXI, 173.
(3) *Id.*, III. 738.
(4) Ceci est particulièrement vrai de la *Theologia mentis et cordis* de Contenson, qui commença à paraître en 1675. Mais nous ne l'étudions pas de plus près parce que ses sentiments violemment probabilioristes, sont bien connus et qu'elle n'eut pas du reste un grand succès. La même raison motive notre silence sur la *Summa christiana* (Paris, 1682) de Merbes.
(5) *Theologia speculatrix et practica ad usum scholæ*, Parisiis, 1690, t. IV, p. 391.
(6) *Institutiones theologicæ* ad usum seminariorun, Lugduni, 1694; nos citations sont empruntées de l'édition de 1704.
(7) *Id.*, t. IV, p. 102 et suiv.

Plus dégagés des subtilités de l'école, Noël Alexandre n'en est pas moins catégorique à soutenir dans sa *théologie dogmatique et morale* qu'une probabilité extrinsèque appuyée sur l'autorité d'un seul ou de plusieurs auteurs, ne saurait garantir la sûreté d'une opinion morale. Quand deux opinions probables sont en présence, dont l'une est pour la loi et l'autre pour la liberté, il y a obligation de suivre la première (1).

Les mêmes idées inspirent les *principes de morale* publiées en 1699 par l'abbé de La Font (2), qui fut professeur dans des séminaires et les écrivit sans doute à leur intention. « Il n'est point sûr, dit-il, dans la pratique de suivre toutes les opinions probables et qui sont fondées sur quelques raisons pour soutenir que certaines choses ne sont point commandées ou défendues. Dans le concours de deux opinions opposées, lorsqu'il n'y a plus de raison de croire qu'une chose est défendue par la loi de Dieu, que de croire qu'elle est permise, on ne peut sans péché la faire et ainsi l'on doit toujours suivre l'opinion qu'on croit plus probable (3) ».

Et devant cette surabondance de théologies probabilioristes, ceux que des motifs divers éloignaient de ces opinions en vogue, en étaient réduits à se contenter des vieux auteurs d'avant les *Provinciales*. « Pour les cas de conscience, écrivait en 1680 (4) M. Tronson à l'évêque de Limoges, Busembaum, Bonal, Binsfeld, le petit Feuillant (5) ou quelque autre auteur de ce calibre, pourront vous donner assez de lumières pour les cas ordinaires ». Il ne voit même pas sans quelque inquiétude certains de ses collègues dicter des cahiers de morale : « Nous sommes, leur dit-il, dans un temps où l'on critique tellement sur la morale et où il n'y en a si peu qui se tiennent dans la médiocrité que je craindrais que l'on ne s'exposât à la censure de bien des gens (6) ».

En dehors du rigorisme auxquels ils aboutissaient souvent, ce qui rendait suspects à M. Tronson et à ses amis les auteurs hostiles au probabilisme, c'étaient, sans doute, leurs attaches avec les idées ou les

(1) *Theologia dogmatica et moralis*, Parisiis, 1694, t. VII, p. 151 et suiv.

(2) De La Font prieur de Valabrègue, *Principes de morale établis sur les Saints canons, les Conciles, le Droit canonique*, Paris, 1699, 2 vol. in-12.

(3) *Id.*, t. I, p. 343.

(4) *Lettres choisies de Tronson*, éd. par L. Bertrand, Paris, 1904, t. II, p. 438.

(5) C'est le P. Pierre de Saint-Joseph, originaire du diocèse d'Auch, adversaire bien connu des Jansénistes. L'ouvrage pour lequel il est ici désigné, avait pour titre l'*Idea theologiæ speculatricis, sacramentalis moralis*, Paris, 1643. Cf. Hurter, *op. cit.*, t. III, p. 996.

(6) *Lettres choisies*, t. II, p. 39. Les propositions qu'il redoute de voir censurer sont celles qui étaient débattues entre probabilistes et probabilioristes.

hommes de Port-Royal. On connaît assez l'attitude de Pavillon dans l'affaire de la signature du formulaire qui condamnait le Jansénisme. En outre, il soutenait dans sa théologie que les fidèles ne pouvaient se confesser qu'à leurs recteurs (1) ; il supposait que les pénitences pouvaient durer des mois et il imposait à ses prêtres de faire en quelque sorte profession de Jansénisme en conférant le baptême, puisqu'ils devaient faire les onctions en disant tout haut : *Gratia Christi victrix delectatio* (2). L'archevêque de Sens, H. de Gondrin, fut aussi l'un des évêques qui opposèrent le plus de résistance à la condamnation des cinq propositions de Jansénius et son *Traité de l'usage des sacrements* ne fut que l'épilogue de ses retentissants démêlés avec les religieux, surtout avec les jésuites.

De Genet nous savons aujourd'hui, grâce aux lettres du cardinal Le Camus, sa soumission aux vues d'Arnaud et ses liaisons avec les amis de Port-Royal. De Juénin, il nous suffira de dire que ses *Institutions théologiques* furent mises à l'index et condamnées par une dizaine d'évêques français en raison de leurs tendances jansénistes, sournoises mais avérées. Quant à Noël Alexandre, frappé d'une triple condamnation à Rome pour son histoire, il se porta et mourut appelant de la bulle *Unigenitus*, ce qui constitue déjà une bien mauvaise recommandation pour sa théologie composée dans l'intervalle.

(*à suivre*) A. DEGERT.

(1) *Théologie morale*, citée t. II, f° 127.
(2) *Id.*, f° 46.

NOTES ET CRITIQUES

Le Problème du Miracle (Bulletin de la Société française de Philosophie), mars, 1912, Paris, Armand Colin. — *Le Surnaturel dans les apparitions et les guérisons de Lourdes*, par A. CASTELEIN, S. J., Bruxelles, Gaumard, Paris, Beauchesne, 1911. — *Vingt guérisons à Lourdes, discutées médicalement*, par le Dr DE GRANDMAISON DE BRUNO, Paris, Beauchesne, 1912.

Nier la possibilité du miracle lorsqu'on est panthéiste, matérialiste, athée, c'est une attitude logique, mais on ne comprend guère qu'elle soit adoptée par des déïstes, tels que Jules Simon et ses émules de l'Ecole eclectique ; on conçoit mal, en effet, un Dieu, créateur du monde dépouillé du droit d'agir sur son œuvre. En tout cas, c'est un signe du temps, que la Société française de Philosophie ait choisi *le problème du Miracle* comme thème de ses discussions ; des ouvrages récents nous fournissent l'occasion de revenir sur cette séance déjà ancienne. (Séance du 28 décembre 1911 ; numéro du Bulletin, mars 1912).

C'est M. le Roy qui établit la thèse, déjà exposée en ses articles des *Annales de Philosophie chrétienne*. En voici le résumé. Toutes les religions admettent des miracles, c'est-à dire un groupe de faits assignables, à propos desquels il est impossible au philophe de ne point émettre une opinion. Le type en est fourni par les guérisons *extraordinaires* opérées à Lourdes. Ce sont des faits sensibles, insérés dans la suite phénoménale commune et y faisant contraste, en rapport avec l'ordre religieux, et réclamant, pour leur production, des conditions religieuses.

Il est inexact de définir le miracle une dérogation aux lois de la nature, ou un fait surpassant la puissance de la nature, ou un fait qui a Dieu pour cause ; c'est plutôt, une signification religieuse qui prend corps et devient active dans le plan des phénomènes. On doit distinguer dans ce fait complexe des éléments matériels, puisque le miracle affleure dans le monde sensible, est objet de perception commune, pose au physicien un problème inéluctable. Or, ce phénomène étonnant a pour cause immédiate l'action d'une foi, celle ci n'étant pas seulement source de représentation, mais force véritable capable d'intervenir avec efficacité, même parmi les forces physiques. Cette foi étant une participation vécue à des réalités divines, une grâce vivifiante et libératrice, est proprement et directement l'œuvre de l'initiative divine, et c'est par l'intermédiaire de ce don surnaturel que l'esprit devient capable de s'affranchir, au moins en partie, de ce groupe d'habitudes invétérées désignées par les hommes sous le nom de matière. L'action créatrice de l'esprit est donc l'explication de ce

fait, naturel en lui-même, mais dont n'est possible aucune explication physique ou psychologique exhaustive.

M. Brunschvicg a contesté que la définition du miracle développée par M. Le Roy, puisse se ramener à la notion traditionnelle ; l'ancienne conception supposait des faits qui manifestent une puissance supérieure à la nature ; suivant elle, le miracle joue un rôle *dijudicatoire*, éclate aux yeux, vient du dehors ; d'après la nouvelle théorie il est une action qui procède de la foi, il en est issu. En élargissant le déterminisme de la nature, en l'assouplissant pour l'adapter à l'activité libre de l'esprit, on risque de réduire le miracle à un fait, significatif, sans doute, dans l'ordre religieux, mais qui ne dépasse pas les frontières de l'ordre naturel, et par conséquent, de la science.

M. Le Roy lui répond « qu'aucun signe tiré de la matérialité des faits ne peut suffire à les caractériser comme miracles ». La délimitation entre les phénomènes naturels et les faits surnaturels ne peut être opérée, en toute rigueur, qu'après coup et du point de vue d'une doctrine définie.

Mais M. Parodi intervient dans la discussion ; il n'est pas très sûr que les théologiens souscriraient à la définition proposée : pourquoi M. Le Roy repousse-t-il la notion traditionnelle ? Parcequ'elle est impensable ? Cela ne prouverait-il pas, simplement, qu'elle ne s'accorde plus à notre conception du monde, que le miracle ne trouve plus de place dans notre système d'idées ? C'est parce que notre mentalité n'est plus celle du Moyen Age que nous en repoussons la réalité et même la possibilité, mais l'idée que s'en forment les théologiens du vingtième siècle ne diffère point de celle que préconisaient et défendaient les scolastiques. Aussi bien, c'est pour rendre le miracle intelligible, que M. Le Roy a imaginé sa théorie mais celle-ci est réduite à l'alternative de ranger le miracle dans l'ordre naturel ou de le considérer comme une dérogation, à cet ordre, une suspension de ses lois. En effet, ou bien l'activité de l'esprit est assimilable à la décision de la liberté (et nous ne sortons pas de la nature) ou elle la dépasse et fait intervenir des forces supérieures à la volonté normale ; et alors, elle viole, elle contrarie les lois naturelles, pour donner passage à l'influx direct de la divinité ; par conséquent, sa notion inaugurée par le subtil philospohe détruit et renverse ce qu'elle veut édifier et affermir, ou bien elle suppose, elle exige cette dérogation qu'elle combat.

Mais, réplique celui-ci, il s'agit de « réalité », non « d'idée ». « Il y a miracle, au moment précis où la foi génératrice, pour des raisons qui ne se tirent pas de la matérialité du fait, apparaît comme ayant une origine divine et une valeur surnaturelle. ».

Je m'étonne que personne ne se soit rencontré pour lui dire que, précisément, tout le problème consiste à savoir quelles sont les « raisons » qui autorisent à affirmer cette origine « divine » et quelles sont les conditions qui déterminent cette « valeur surnaturelle ? »

C'est alors que le P. Laberthonnière prend la parole ; il tient à sauvegarder « l'initiative » de Dieu se manifestant dans le monde », comme l'élément essentiel du miracle. Il demande si le miracle dépend des « conditions religieuses » par sa production ou par sa manifestation et, à ce propos, il prononce un sermon éloquent sur les rapports de la foi et du miracle, plein de considérations élevées sur

la communion des êtres, le rôle de la nature et le règne de Dieu qui ont dû stupéfier MM. Belot, Couturat, Milhaud, présents à la séance — et qui n'ont guère fait avancer la question. Elles n'en sont pas moins vraies et belles. Malheureusement, l'orateur accorde à M. Le Roy que « dans tout ce que nous expérimentons et qui constitue le milieu dans lequel nous avons temporellement à vivre, il n'y a rien de fixe, rien de nécessaire, rien qui soit tel que nous en puissions dire : cela ne peut pas ou ne pourra pas ne pas être ». — Alors, il n'y a plus de science, il n'y a plus de nature, il n'y a plus de certitude. Certes, cette fixité n'est pas absolue, cette nécessité n'est pas immuable, en ce sens qu'elles dépendent de la libre volonté de Dieu, mais étant donnés les êtres créés et leurs propriétés essentielles, ils sont enfermés dans un ordre dont ils ne peuvent *naturellement* sortir, soumis à des lois auxquels ils ne peuvent *naturellement* se soustraire. Ce n'est pas nous qui « fixons » ces relations nouées entre les êtres de l'univers ; elles sont objectives et permanentes. « Il n'y a pas d'ordre de la nature, affirme le P. Laberthonnière ; ou du moins, si l'on veut employer ce mot, il faut dire que l'ordre de la nature, c'est de devenir », c'est-à-dire « étant fécondée d'en haut, d'enfanter en gémissant et de sortir de soi en se renonçant, pour aller de ce qui passe à ce qui demeure. » (?)

M. Le Roy loue, non sans quelque ironie, cette mystique du miracle et revient avec plus d'insistance que jamais sur la « foi génératrice. »

Nous aimerions à connaître l'opinion de penseurs catholiques tels que Lachelier ou Delbos, assistant à ce tournoi philosophique : ils furent des témoins muets, et c'est grand dommage. A leur défaut, nous pouvons lire une lettre de M. Maurice Blondel, préoccupé, à juste titre, de dégager sa responsabilité et d'expliquer sa pensée. Il prétend montrer que des thèses soutenues par M. Leroy sont « confuses et inexactes..., incompatibles les unes avec les autres..., délétères, au point de détruire cela même qu'elles prétendent expliquer et maintenir. » Sa critique est vive et très forte ; en particulier, il remarque judicieusement que la théorie proposée exclut tous les miracles « intéressant des êtres qui n'ont pas la foi, qui n'ont pas la raison, qui n'ont pas la vie. » Que faut-il penser alors des récits de l'Evangile? Il dénonce les innombrables équivoques de ce système aux lignes ondoyantes et mouvantes. « Sous prétexte de rattacher le miracle à sa signification religieuse et d'échapper à un *extrinsécisme* rigide, on tombe ainsi dans un *intrinsécisme* amorphe. La formule est excellente et définitive. Enfin, il écrit bravement : « Et ainsi, et de toutes parts, quoique diversement, on aboutit à faire du miracle un tissu de contradictions pour le philosophe, et à le rendre indiscernable et inutilisable pour l'apologiste, et à le rendre meurtrier pour la notion spécifique et la réalité théologique du surnaturel. » On ne saurait mieux dire.

Un peu étourdi par ce vigoureux assaut, M. Le Roy essaie de se persuader « qu'il est beaucoup plus d'accord (avec M. Blondel) que ne le croit son contradicteur. » Il est difficile de pousser plus loin le désir de conciliation ; mais son terrible adversaire ne consent pas à lui laisser cette illusion et déclare : « Je ne me comprends pas comme il me comprend. »

Faut-il mentionner encore une lettre de M. Couturat qui pose à M. Le Roy cinq questions nettes et tranchantes, où sont rééditées, sous forme d'interrogations, les objections, cent fois répétées, contre la réalité des miracles. M. Le Roy lui répond avec une courtoisie empreinte de quelque timidité.

En somme, la conclusion de ce débat, c'est que la notion du miracle telle qu'il l'a présentée et transformée, n'agrée ni aux croyants ni aux incrédules. Me sera-t-il permis de rappeler que, lorsque furent publiés, en 1906, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, les articles de M. Le Roy : *Essai sur la notion du miracle*, on s'efforça, dans la *Revue du Clergé* (*1er juin, 1er septembre, 1er décembre 1907*), d'analyser et d'apprécier sa théorie. Il n'est pas surprenant que ces études fussent ignorées des membres de la *Société française de philosophie*, mais il ne peut être indifférent à leur auteur de retrouver sur leurs lèvres, les objections et les arguments qui lui avaient paru décisifs.

Nous sommes donc autorisés à garder la notion traditionnelle du Miracle; le R. P. Castelein, dans son livre : *Le surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes*, lui demeure fidèle. Dans un premier chapitre, il expose et réfute, en quelques pages brèves, les affirmations de Renan, Berthelot, Harnack, Séailles. Il raconte ensuite les événements qui donnèrent lieu aux apparitions de la Sainte Vierge; le récit est appuyé sur de solides documents et sur de nombreux témoignages; il est, ensuite, l'objet d'un examen lucide et logique où sont mis à l'essai les divers systèmes que pourraient imaginer les psychologues et les physiologistes pour expliquer les visions dont Bernadette Soubirous se prétendit favorisée; si elles ne sont pas vraies, on doit les traiter de mensonges, d'hallucinations, de suggestions, mais le P. Castelein démontre que cette enfant ne fut une hypocrite, une folle, une hystérique, ni une mystique sujette aux exaltations.

A ces visions succédèrent des guérisons qui se chiffrent par milliers. Après une statistique et une classification sommaires, le savant religieux retient quelques faits incontestables qu'il soumet à la critique historique et scientifique. Sa méthode est efficace et il l'applique avec une rigueur et une persévérance propres à produire d'heureux effets. Les ignorances et les préjugés seront dissipés par cet apologiste de bonne doctrine et de bonne foi qui prend soin, néanmoins, d'adresser aux incroyants cette déclaration préalable : « Les faits merveilleux de Lourdes n'entrent pas dans l'objet de notre foi catholique. Nous sommes libres, pleinement libres, tant dans l'examen que dans la conclusion. »

Cependant, si l'ouvrage du P. Castelein est de nature à éclairer et à convaincre des esprits sincères, il ne s'est pas proposé de munir sa démonstration de tout l'appareil technique capable de frapper les professionnels.

Un médecin, le docteur de Grandmaison de Bruno, ancien interne des hôpitaux de Paris, offre à ses confrères des cas pathologiques très nettement caractérisés et les discute suivant toutes les règles qui s'imposent au clinicien. Sur vingt guérisons opérées à Lourdes, dix-huit sont contraires à toutes les lois admises par les médecins. Leur rapidité et même leur instantanéité, la simplicité ou la nullité de leurs agents curateurs, leur coïncidence habituelle avec une prière ou un exer-

cice de piété les rangent dans une série distincte ; impuissantes, toutes les tentatives d'explication rationnelle, qu'elles viennent du romancier Zola ou du docteur Voisin ; et pour mettre en pleine lumière et hors de doute la transcendance de ces faits, M. de Grandmaison fait suivre son magistral examen d'une sobre et ferme réponse à toutes les fins de non-recevoir obstinément invoquées, qui mettent en cause la documentation, les diagnostics, les rechutes de certains malades guéris, les possibilités de retour à la santé, etc. On peut renvoyer avec confiance à ce livre tous ceux qui furent émus ou troublés par les négations des incrédules, et aussi ceux qui déclarent impossibles la constatation et le discernement du miracle.

Louis MAISONNEUVE.

Eug. LENOBLE : *Recueil de Compositions philosophiques*. — Paris, de Gigord, 1912, in-12, 712 p. Prix : 5 francs.

L. LEVESQUE : *Précis de Philosophie*, 3 vol. in-8°, *Psychologie*, x-595 p., 5 francs ; *Logique et Morale*, 480 p., 4 fr. 50 ; *Métaphysique*, 221 p., 2 francs. — Paris, de Gigord, 1913.

J. DE LA VAISSIÈRE, S. J. : *Philosophia naturalis*. — Paris, Beauchesne, 1913 ; 2 vol. in-8°, XXIV-344 ; XXIV-400 p. Prix : 10 francs.

En ces débuts de l'année scolaire, signalons, s'il en était besoin, aux maîtres et aux élèves de nos maisons d'éducation chrétienne, plusieurs ouvrages destinés à l'enseignement de la philosophie, parus ces derniers mois.

Voici d'abord un *Recueil de Compositions philosophiques*, publiés par Eug. LENOBLE, préfet des études, à Pont-Levoy. Il ne s'agit ici ni d'un Manuel, ni d'une simple collection de plans ; l'ouvrage publié tient le milieu entre ces deux genres. La série de dissertations qui le composent porte sur l'ensemble des matières imposées par le programme : psychologie, logique, morale, métaphysique, etc... Un peu plus longues que les devoirs scolaires habituels, ces dissertations à la fois constituent une étude des questions du programme et offrent aux élèves un exemple de rédaction.

L'auteur s'est arrêté avec plus de complaisance sur deux séries de sujets. Les questions capitales, celles d'où découlent les idées directrices de la vie, sont d'abord l'objet d'une préférence marquée. Et à juste titre certes, car le danger serait grand et le mal peut-être irréparable si l'élève plaçait sur le même plan toutes les questions et toutes les solutions. Enseigner, surtout en philosophie, ce n'est pas critiquer, mais convaincre, et nos maîtres visent à enseigner, c'est-à-dire à laisser dans l'esprit du jeune étudiant des conclusions positives. On les trouvera dans ce *Recueil*, fortement et nettement exposées.

Mais en même temps ce travail veut être un complément aux Manuels ; de là, une nouvelle série de sujets qui se rapportent aux principales préoccupations philosophiques de l'heure présente ; on retrouve dans ces pages l'écho des grandes discussions élevées dans les Congrès de philosophie et autour des systèmes nouveaux. L'auteur, qui est aussi le distingué chroniqueur de philosophie de la

Revue du Clergé français, fait connaître ces mouvements d'idées, les apprécie avec une critique faite de pondération et d'inspiration spiritualiste. Les dissertations sur le pragmatisme, les relations de la science et de la philosophie, le courant de la conscience le droit de punir, etc., sont particulièrement significatives à ce point de vue.

Ces compléments n'offrent pas seulement l'avantage appréciable de préparer les candidats à traiter des sujets qu'affectionnent les professeurs ; ils prolongent encore l'horizon intellectuel du jeune philosophe et l'accoutument à prendre un vif intérêt à ces luttes d'idées, autour des questions morales, métaphysiques, sociales ; par là, dans le candidat, ils préparent les convictions de l'homme et les ardeurs de l'apôtre.

Inutile de souligner que l'esprit philosophique qui anime ces pages est l'esprit de la grande tradition chrétienne. Mais l'auteur tient à marquer qu'il n'a pas manqué d'utiliser largement les travaux de la philosophie contemporaine : les citations empruntées à James, à Boutroux, Bergson, etc., manifestent le souci louable d'une information actuelle, abondante et précise.

Quant à la rédaction de ces dissertations, les lecteurs de l'*Enseignement chrétien* savent bien qu'on la peut légitimement tenir par un modèle du genre : divisions très nettes indiquées au début, ampleur de l'examen pour présenter les divers aspects du sujet, conclusions de préférence empruntées à des considérations morales, limpidité savoureuse dans la forme. Les élèves, au contact de cette pensée élégante, apprendront que la philosophie peut s'écrire avec grand charme ; et des nombreux avantages recueillis par eux dans cette lecture, celui-ci ne sera pas de beaucoup le moins appréciable Et plus d'un maître, parmi les philosophes actuels, y pourrait trouver pour son profit une leçon opportune. Philosophons, mais à la française, par la clarté des idées, le bon sens des solutions et la simplicité de la langue.

II. Le *Précis de Philosophie*, que vient de publier M. l'abbé Levesque, professeur au Grand-Séminaire de Coutances, est né du désir d'établir « une conciliation entre les exigences des Facultés et les directions imposées par l'Eglise aux établissements catholiques » et de réaliser « le trait d'union de la philosophie universitaire et de la philosophie scolastique ». On ne saurait trop louer l'auteur de cette intention. Tous ceux qui ont eu à enseigner la philosophie scolastique à des élèves déjà pénétrés d'un autre enseignement connaissent le désarroi de ces jeunes esprits devant une exposition et des solutions inconnues. A plusieurs reprises, dans ses Congrès, l'Alliance des Grands-Séminaires s'est fait l'écho autorisé de ces états d'âme douloureux et de leurs conséquences, parfois irréparables, pour la formation philosophique et théologique des séminaristes.

Et c'est pourquoi la tentative de M. Levesque mérite grandement d'être louée et encouragée ; certes, dans cette œuvre difficile deraccordement entre les systèmes contemporains et les solutions traditionnelles, on ne saurait espérer, dans un Manuel, réaliser pleinement cette compénétration C'est beaucoup de l'avoir essayé ; par là, ce Manuel comptera parmi les précurseurs.

En effet, les solutions scolastiques sur la distinction réelle des facultés, la formation des idées, l'intellectualisme traditionnel, la doc-

trine thomiste sur la liberté, etc..., en psychologie, sont présentées avec ampleur. La métaphysique est exposée avec un soin particulier, dépassant de beaucoup les trop modestes exigences d'un programme, d'inspiration nettement agnostique. Et l'auteur certes a raison devoir, par delà les futurs bacheliers, les philosophes et théologiens que ces élèves seront un jour. L'ontologie, fait nouveau dans un Manuel de ce genre, comprend tout un chapitre où sont condensées les principales conclusions. Enfin les notes font apparaître les noms des maîtres actuels de la philosophie chrétienne : Mgr Mercier, Mgr d'Hulst, MM. Piat, Couaillac, etc., trop souvent ignorés par nos élèves des établissements libres. Ajoutons encore que la Théodicée nous paraît la partie la mieux venue de cet important travail.

Mais l'auteur nous permettra de lui dire qu'il a été encore beaucoup trop timide dans cet essai d'introduction de la philosophie scolastique dans le programme universitaire. Les thèses traditionnelles, parfois rejetées en appendice, à la fin d'un chapitre, risquent de donner aux élèves l'impression d'un souvenir historique, d'un *excursus* ; elles sont alors juxtaposées et non pas placées au terme de la discussion, comme la solution la mieux justifiée par les faits. Bien des richesses n'ont pas été utilisées, par exemple la conception aristotelicienne des rapports de la science et de la philosophie, les fines analyses de la scolastique sur les sens internes, l'étude si approfondie et si peu connue du thomisme sur les émotions, de beaucoup plus expérimentale que celle d'un Bain et d'un James ; de même, dans le problème de la connaissance, la distinction n'est pas assez nette entre ce qui est d'ordre sensible et l'élaboration intellectuelle, point capital dans l'Ecole et de si grande importance pour la direction de l'esprit ; d'où un peu de confusion dans cette psychologie au cours des divers chapitres sur la connaissance, et en particulier dans l'étude de la conscience, spontanée et réfléchie, etc. On ne lit pas non plus sans surprise et sans quelque peine la définition de l'Ontologie empruntée àM. Goblot (M. Goblot est souvent, trop souvent cité) alors qu'il y a les formules classiques d'Aristote et de Saint Thomas.

Dans l'ensemble, les deux volumes auraient gagné à être serrés dans un texte plus nerveux ; les notes sont souvent trop longues En particulier les références à des articles de revues nous semblent inutiles pour les élèves, et d'ailleurs insuffisantes pour les maîtres ; parmi les revues citées, il y en a qui ont vraiment trop peu d'autorité philosophique, par exemple la *Revue du Mois*, la *Revue hebdomadaire*, etc., et plusieurs des auteurs signalés sont déjà pour nous des inconnus, et le méritent pleinement. L'impression typographique est excellente, et excellente aussi l'idée de dégager en caractères gras l'essentiel de l'argument, mais à la condition de le placer au début du paragraphe, non dans le corps...

Indiquons aussi parmi les additions nécessaires les études actuelles sur la psychologie animale, un aperçu de psychologie infantile, les diverses interprétations sur la nature des faits d'automatisme et surtout des données sommaires de psycho-physiologie absolument nécessaires dans un travail d'inspiration scolastique.

Ces remarques dont l'intention sympathique n'échappera pas à l'auteur ne nous empêchent certes pas d'apprécier l'effort considéra-

ble exigé par ce travail, résultat de dix ans de labeur. Mais nous pensons que des manuels d'une haute tenue scientifique sont nécessaires pour assurer le succès de cette pénétration de la doctrine scolastique dans l'enseignement secondaire. Les Instituts catholiques, à cette heure, sentent plus vivement le besoin d'aider à l'harmonie de ces deux enseignements. Qu'il nous soit permis d'ajouter qu'à Toulouse, comme à Paris, et ailleurs, la récente réorganisation de l'enseignement philosophique a pour but de travailler efficacement à cet accord, par la préparation de futurs maîtres, dans le dessein très arrêté de se conformer plus entièrement aux directions de l'Église : *Vétera novis augere*.

III. — C'est la même aspiration qui anime l'ouvrage récent du P. J. DE LA VAISSIÈRE, S. J., professeur au Collège de Jersey : *Philosophia naturalis*. Mais ces deux volumes sont destinés directement à l'enseignement des grands séminaires. De là pour l'auteur une adaptation spéciale et un mode de présentation approprié à son but.

La distribution du travail n'est pas sans causer d'abord une impression d'étonnement par son originalité. Chacun des deux volumes se compose en effet de deux parties ; l'une qui représente le texte, en latin, l'autre où sont rassemblés en français, les notes, documents historiques, citations d'auteurs. En recherchant le pourquoi de cette distribution, on s'aperçoit bientôt que l'auteur a voulu alléger le plus possible la partie dogmatique, pour ne pas noyer les thèses sous le détail de l'érudition ; de la sorte les problèmes philosophiques sont présentés avec un maximum de clarté et de netteté : au début, les *prænotanda*, qui nous ont paru particulièrement soignés, et qui aideront grandement l'élève par les précisions apportées pour préciser le problème ; puis l'indication rapide des systèmes, leur critique, enfin l'exposition de la doctrine scolastique. Cette exposition, brève, vigoureuse, est présentée sous la forme rigoureusement syllogistique, toujours pour concentrer l'attention sur la pensée maîtresse, en supprimant les détails des développements. Peut-être cette présentation plutôt austère sera-t-elle une difficulté pour certains élèves, peu aptes à découvrir eux-mêmes les développements nécessaires. Mais on ne peut nier qu'elle développera puissamment chez beaucoup l'habitude de la réflexion et l'esprit philosophique.

Quant aux solutions acceptées, ce sont celles de la philosophie scolastique, mais sans s'attacher uniquement à un Maître ; si le plus souvent, M. de la Vaissière est fidèle à la pensée de Saint Thomas, en d'autres problèmes, il se range aux doctrines suaréziennes, ou à l'interprétation de tel autre docteur, Henri de Gand, par exemple ; c'est dire que la pensée de l'auteur est très compréhensive. Enfin, il faut lui faire un mérite spécial de n'avoir pas voulu accorder à toutes les solutions de l'Ecole le même degré de certitude, et d'avoir distingué plusieurs plans : et nous pensons que cette réserve est d'une haute efficacité éducative pour l'esprit du jeune étudiant.

Quant aux notes très abondantes (120 pages environ dans chacun des deux volumes), elles surprendront même les maîtres par l'ampleur des recherches et la richesse de la documentation, surtout de la documentation moderne. Si l'auteur connaît fort bien les divers courants de la scolastique, il est encore mieux informé des tendances si diver-

ses de la philosophie contemporaine. Il est bien le scolastique fidèle, mais exactement renseigné sur le présent. D'où, pour le plus grand bien de l'esprit, cette perpétuelle confrontation des doctrines. Et il nous semble que par là l'ouvrage sera grandement utile aux maîtres, par la nette compréhension qu'il leur donnera de ce que doit être, pour être efficace, l'enseignement scolastique dans nos séminaires, traditionnel dans les solutions, actuel dans l'information. Ces notes, l'auteur les a placées, suivant les questions, dans l'ordre chronologique de l'apparition des systèmes; le procédé a ses avantages sans doute. N'y en aurait-il pas eu de plus grands à les disposer suivant les relations logiques de ces systèmes?

Naguère nous avions ailleurs occasion de signaler les hautes qualités pédagogiques et scientifiques des *Eléments de psychologie expérimentale*, du même auteur. Il nous est agréable, et c'est justice d'avoir à en renouveler l'expression au sujet de cette *Philosophia naturalis*.

Georges MICHELET.

Alliance des maisons d'éducation chrétienne. Vingt-six Congrès pédagogiques (1882-1912). Paris, de Gigord, 1913, in-8, XXVIII-1037 pages.

Au mois de juillet 1871, M. l'abbé Mingasson, directeur du Petit-Séminaire Saint-Célestin de Bourges, conçut et proposa à plusieurs supérieurs le projet d'une *Alliance* entre les maisons d'éducation chrétienne. A peine émise, cette idée trouva des approbateurs et bientôt des adhérents. Dès le mois de novembre une lettre circulaire signée de vingt noms provoquait l'approbation de plus de trente évêques et l'adhésion de près de cent supérieurs. Le 4 avril 1872, sur un éloquent rapport du Père Lécuyer, prieur des Dominicains d'Arcueil, l'*Assemblée générale des catholiques de France* acclamait l'œuvre naissante. Dix jours après, la première réunion générale de l'*Alliance* se tenait à Bourges. Les statuts de la fédération furent confirmés et complétés par la deuxième assemblée réunie au Collège de Juilly. Depuis lors les encouragements de l'épiscopat, la protection officielle du Saint-Siège ont donné à l'œuvre une autorité indiscutée.

Le but général de l'*Alliance* est de relier et de féconder les unes par les autres les forces de l'enseignement chrétien. « S'associer pour se communiquer les méthodes les plus fécondes en bons résultats, les innovations heureusement introduites et pratiquées chez nous; mettre en commun les lumières et l'expérience d'hommes éminents attachés depuis de longues années à la formation des jeunes gens; s'entendre particulièrement pour éliminer de nos maisons les livres sans Dieu que l'Université fournissait à nos classes, pour épurer ceux qui blessent la morale et rectifier ceux qui contredisent l'enseiguement de la foi; enfin se connaître réciproquement et unir les maîtres chrétiens en une sorte de fraternelle légion qui combat pour faire régner Dieu sur le cœur et l'esprit de la jeunesse française: tel est le but de l'*Alliance* dont la devise est: *Instaurare omnia in Christo.* »

Les moyens employés sont: 1° les Assemblées générales; 2° la publication des classiques; 3° la publication de la revue de « l'Enseignement chrétien » fondée en 1882.

Après quelques tâtonnements inévitables dans une organisation de cette nature, l'*Alliance*, à partir de 1882, a tenu régulièrement ses assemblées générales et les comptes rendus en ont été publiés chaque année par l'*Enseignement chrétien*. Epars dans les 30 volumes de la revue, ces comptes rendus, souvent insoupçonnés des jeunes professeurs, n'éveillaient pas leur curiosité. D'ailleurs il était difficile, depuis la Loi de séparation et les bouleversements qu'elle a amenés, de trouver la collection complète de l'*Enseignement chrétien*. Pour assurer aux éducateurs de la jeunesse cette abondante source d'informations pédagogiques, le Congrès de Vannes de 1911 a voté la publication en un seul volume de tous les rapports parus. En se chargeant de cette publication, M. P. Lahargou, président de l'*Alliance*, a bien mérité du clergé enseignant.

La matière des rapports contenus dans ce volume embrasse toutes les questions qui sont du ressort de la science pédagogique : religion, éducation, enseignement, organisation administrative, discipline, hygiène. A côté des principes généraux, les méthodes particulières de chaque discipline : philosophie, histoire, lettres, grammaire, mathématiques, sciences physiques et naturelles. On peut regretter que les procédés techniques n'aient pas toujours le développement voulu. On a évité, çà et là, d'entrer dans les petits détails de l'organisation scolaire. C'est à la *Méthodologie de l'enseignement moyen* par F. Collard et aux autres Manuels similaires qu'il faudra demander un supplément d'informations sur les moyens disciplinaires et pédagogiques qui facilitent la bonne tenue d'une classe.

L'*Alliance* n'est pas restée étrangère aux discussions soulevées par le programme de 1890 et le plan d'études de 1902 : elle a jugé avec indépendance et sans parti pris les réformes de l'Université. Les événements ont montré qu'elle avait vu juste.

Elle a accepté avec une respectueuse soumission les directions pontificales concernant la piété, les études et l'organisation des Petits-Séminaires. L'Encyclique de Léon XIII au clergé de France, comme l'Encyclique *Pascendi* de Pie X, a fourni des sujets de rapports intéressants et déterminé des résolutions heureuses pour le recrutement du clergé, pour la fréquentation des sacrements, pour la culture et la préservation des vocations naissantes.

M. Lahargou fait remarquer avec justesse la parfaite orthodoxie des maîtres chrétiens. « L'*Alliance* n'avait pas attendu la condamnation du Modernisme pour recommander aux professeurs de philosophie, dans nos collèges et nos petits séminaires, de se maintenir fermement sur le terrain de l'enseignement traditionnel qui s'applique à montrer l'accord de la saine philosophie avec le dogme catholique. L'*Allianee* n'avait pas attendu les récentes décisions du Saint Siège pour déclarer indispensables à la formation des professeurs ecclésiastiques de nos collèges de bonnes études philosophiques ou théologiques reçues au séminaire » (p. XII).

Avec autant de vérité il aurait pu signaler le parfait désintéressement et le dévouement parfois héroïque du personnel enseignant. On l'a vu en 1906 dans la brutale application de la loi de séparation. C'est avec une légitime fierté que le clergé peut comparer les vœux émis discrètement dans ses assemblées aux vœux bruyamment formulés par les Amicales d'instituteurs, par la Ligue de l'enseignement, par

les Congrès des professeurs de l'enseignement secondaire officiel : le côté matériel de son existence est à l'arrière-plan ; le bien des enfants, la préparation de leur avenir est la première, on pourrait dire la seule de ses préoccupations.

A l'école des Hautes-Etudes sociales, comme au Musée pédagogique, on a organisé, voilà dix ans, des conférences ayant pour objet la diffusion et le perfectionnement de l'enseignement à tous les degrés. Des hommes de valeur, comme M. Alf. Croiset, G. Lanson, Appel, H. Poincarré, Bourgin, etc., ont exposé dans des dissertations savantes leurs conceptions et leurs méthodes de culture intellectuelle et morale. J'aime mieux les rapports de l'*Alliance*, quoi qu'ils soient moins élégants, d'allure moins scientifique et parfois disproportionnés. Pourquoi ? parce qu'ils apportent l'expérience, les observations non d'un homme, mais d'une collectivité de compétences. Dans les congrès de l'*Alliance*, les rapporteurs ne sont que les secrétaires des commissions ; celles-ci étudient en séance les questions qui leur sont soumises ; chacun exprime son sentiment avec plus ou moins d'abondance ; quelquefois la discussion se développe très calme, mettant peu d'opinions en présence ; d'autres fois elle est fort animée par la variété des opinions. Le rapporteur écrit pendant qu'on parle ; il tâche de noter toutes les appréciations qui se suivent et de marquer la physionomie de la séance. Il lit quelques heures après son rapport en séance générale et se fait l'écho fidèle de la Commission qui lui a confié le soin d'exprimer sa pensée. Les opinions individuelles sont ainsi contrebalancées et contrôlées par le sentiment de la collectivité. De la sorte on a évité les réformes prématurées, on a repoussé les méthodes aventureuses.

Dans plusieurs diocèses on a établi des conférences pédagogiques pour les professeurs : il est à désirer que ce volume de Compte rendus soit mis à la disposition des conférenciers. Pendant les retraites annuelles ou mensuelles, il y aura profit à faire lire en tout ou en partie quelques-uns des mémoires contenus dans ce recueil. Dans ces cours de théologie pastorale, on pourrait expliquer aux futurs prêtres un certain nombre de rapports ayant trait à la formation morale et religieuse des enfants. C'est un usage universellement reçu en Belgique.

Ce recueil devrait se trouver dans toutes les bibliothèques des collèges libres et des séminaires, j'allais dire dans la bibliothèque de tous les professeurs de l'enseignement secondaire. « Il est bon de jeter de temps en temps les yeux par delà les étroites limites où l'on vit enfermé, de s'informer de ce qui se fait chez le voisin, de vérifier sa propre expérience par l'expérience des autres, de se comparer à eux sans fausse complaisance, si on ne veut pas s'endormir dans une sécurité trompeuse et un dangereux contentement de soi. » Un dernier vœu : Que dans une nouvelle édition, on ajoute une table analytique détaillée. Certains sujets reviennent plusieurs fois, traités à des points de vue différents ; on a quelque peine à découvrir dans cet épais volume les rapports successifs se rattachant à une matière unique. Si on ne veut pas augmenter l'épaisseur du volume, qu'on supprime la liste des maisons représentées dans chaque Congrès ainsi que les toasts et allocutions finales dont l'intérêt est forcément éphémère.

Th. CHEMINAT.

A. ARNDT. *Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils*. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1912, in-8, 188 pages.

Le titre choisi par le R. P. Arndt n'indique pas tout le contenu de son volume. En réalité c'est un traité complet sur l'attrition qu'il offre au public, en donnant cependant une attention spéciale aux décisions du Concile de Trente et aux controverses auxquelles leur interprétation a donné lieu. Cet aspect positif de la question fait l'objet de la première partie, où l'on trouvera de précieuses indications et des textes abondants sur la doctrine des théologiens avant et après le Concile. La seconde partie expose et justifie la vraie conception de l'attrition et son rôle en vue du sacrement de Pénitence. L'exposé historique eût gagné à être plus méthodique; une vue d'ensemble initiale sur la controverse eût donné plus d'intérêt aussi bien aux considérations théoriques qu'à la partie polémique du traité, dont la doctrine est solide et vigoureusement défendue.

Ferdinand CAVALLERA.

F. COSTERUS, S. J., *Meditationes de universa historia dominicae Passionis*. Nova editio emendata, in-16 de XV-292 p., Turin, Marietti, 1910, Prix : 1 fr. 20.

En cinquante tableaux, distribués chacun en trois points suivant la méthode traditionnelle, l'auteur commente les principaux épisodes de la Passion. Il s'attache à suivre pas à pas le texte de l'Evangile, dont tour à tour le réalisme le plus aigu et le symbolisme le plus ingénieux viennent faire ressortir les applications morales ou mystiques. Ainsi toutes les facultés de l'âme, suivant le principe de saint Ignace, concourent à ces « Exercices » et chacun reçoit un aliment varié. L'ensemble respire une piété chaude, en même temps que solide et théologique.

Il faut donc se féliciter que ces *Méditations* du P. Coster, si souvent imprimées depuis le XVII^e^ siècle, soient mises encore une fois à la portée du clergé. Elles font bonne figure à côté de productions plus modernes.

J. R.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

L'ŒUVRE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE (1)

MESSEIGNEURS,
MESDAMES,
MESSIEURS,

La nombreuse assemblée qui nous honore en ce moment de sa présence constitue l'élite de la société toulousaine et je ne saurais dire à quel point nous sommes touchés de la sympathie qu'elle manifeste à l'Institut catholique.

Je voudrais, en vous exprimant notre vive gratitude, vous dire à quel titre les maîtres et les élèves méritent ici l'encourageante bienveillance que vous leur témoignez.

La valeur d'une institution se mesure à la grandeur de l'œuvre qui s'y accomplit. Or, l'œuvre de l'Institut est une des plus grandes et des plus nobles qui se puissent concevoir.

C'est l'œuvre *de la vérité*.

On peut la définir par l'énoncé des trois articles de son programme :

— *approfondir avec amour l'étude de la vérité,*
— *défendre avec énergie la vérité contre les ennemis,*
— *propager partout avec ardeur la vérité.*

Tel est l'objet des constants et fructueux efforts de tous dans cette maison.

I.

L'INSTITUT CATHOLIQUE EST L'ÉCOLE OU L'ON SE LIVRE AVEC AMOUR A L'ÉTUDE DE LA VÉRITÉ.

Dieu nous a créés avec un immense besoin de connaître la vérité.

(1) Discours prononcé par Mgr de Ligonnès, évêque de Rodez, à la séance solennelle de rentrée de l'Institut catholique, le 11 novembre 1913.

L'âme ne se développe qu'en pleine lumière, elle n'est réellement heureuse qu'à la condition de jouir de la *splendeur du vrai.*

Cette splendeur se trouve avant tout dans *la foi* et dans nos dogmes catholiques. Aussi, c'est l'enseignement divin qui doit avoir la première place.

C'est lui qui, reposant sur l'absolue certitude basée sur l'infaillible autorité de la parole de Dieu garantit aux autres sciences la direction la meilleure et la préservation de toute erreur.

C'est lui qui donne la solution de tous les grands problèmes, ouvre devant nous les vastes horizons de l'Eternité, assure le réconfort au milieu des épreuves et excite à la pratique de toutes les vertus.

Chose étonnante et attristante, il existe en ce moment un grand nombre d'hommes dont tous les efforts tendent à diminuer ou même à supprimer la connaissance des vérités religieuses.

C'est d'abord l'école des modernistes qui ne semblent heureux que lorsqu'ils croient pouvoir jeter un doute sur l'authenticité des textes de l'Ecriture Sainte ou lorsqu'ils cherchent à saper les bases d'une de nos croyances ou d'une de nos traditions.

Ils travaillent à justifier la plainte de David, (ps. XI, 2) : *« diminutæ sunt veritates a filiis hominum ».*

Ce sont ensuite les politiques qui, sous prétexte de neutralité, excluent l'enseignement divin du programme des écoles publiques. Ils organisent autant qu'ils le peuvent l'ignorance religieuse obligatoire.

Ces gens-là n'aiment pas la vérité. Ils en ont peur.

En excluant l'enseignement de l'Eglise, ils décapitent l'ensemble de toutes les sciences, lesquelles perdent par le fait même une grande partie de leur valeur et de leur intérêt.

A l'Institut catholique, au contraire, c'est l'enseignement théologique qui occupe la première place. Sous la direction

de maîtres aussi pieux que savants, les élèves veulent aller aussi loin que possible dans la connaissance des vérités de la foi.

Loin de se contenter d'une étude superficielle et vague de nos dogmes, ils veulent savoir, autant que cela dépend d'eux, tout ce que Notre Seigneur Jésus-Christ a révélé à ses apôtres, tout ce que le Saint-Esprit a mis en pleine lumière le jour de la Pentecôte, tout ce que les grands commentateurs de l'Ecriture Sainte et des documents de la Tradition chrétienne ont dit ou écrit dans le cours des siècles.

A mesure qu'ils avancent dans l'étude théologique, ils l'aiment davantage, leur âme est charmée par la contemplation captivante de tous les rayonnements célestes.

C'est un prélude des joies du Paradis.

On ne se contente pas, à l'Institut, d'étudier la théologie. Les élèves sont largement initiés à toutes les autres connaissances de l'esprit humain dont l'enseignement se donne ici avec autant de distinction que de succès.

L'Eglise n'a pas peur de la science. Elle sait que si celle-ci est sérieusement approfondie, loin de contredire ses dogmes, elle leur prête un très utile concours en multipliant les motifs de crédibilité. « Si un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup de science y ramène. »

Il faut que l'Institut prépare des savants aussi complets que possible.

Voilà pourquoi nous sommes tous heureux de voir à la tête de la maison et dans chacune des chaires de cette Ecole supérieure des maîtres éminents qui enseignent la philosophie, l'histoire, la littérature sous toutes ses formes, les mathématiques supérieures, les sciences de la nature. Ces maîtres sont absolument distingués par leur caractère, leur talent et leur profonde connaissance des matières de leur enseignement.

Personnifiant en eux-mêmes les diverses sciences dont ils sont les docteurs, ils peuvent dire à la Théologie :

« Loin de vous contredire, nous unirons toujours nos voix « pour chanter joyeusement un hymne à la vérité. Dans ce « merveilleux concert, vous, science religieuse, vous don- « nerez la note dominante avec laquelle chacune des nô- « tres sera parfaitement harmonisée comme celle des anges « qui chantaient à Bethléem : *Gloria in excelsis Deo, et in « terra pax hominibus...* »

II

L'INSTITUT CATHOLIQUE EST L'ÉCOLE OU L'ON APPREND A DÉFENDRE ÉNERGIQUEMENT LA VÉRITÉ CONTRE TOUS SES ENNEMIS.

Le savant qui a profondément étudié la vérité, ne peut pas s'empêcher de l'aimer, et s'il l'aime, il ne la laissera pas attaquer sans la défendre.

Nos pères se faisaient armer chevaliers pour défendre, au prix de leur sang, les grandes causes auxquelles ils avaient attaché leur cœur. Nous ferons comme eux. Aucun sacrifice ne nous coûtera quand il faudra faire triompher la cause du vrai contre les attaques de l'erreur.

Il est bien nécessaire de défendre la vérité; car elle est attaquée sur tous les terrains.

Elle l'est dans l'âme des enfants. Plus que jamais on parle de la bâillonner dans les écoles sous le fallacieux prétexte de défense laïque.

Elle l'est encore dans l'âme des jeunes gens dont on se propose de fermer les Cercles d'étude chrétiens.

Elle est attaquée aussi dans l'âme des lecteurs d'une quantité innombrable de livres, de brochures, de revues et de journaux dont chaque ligne contient une erreur.

Indépendamment des ennemis qui livrent à visage découvert d'incessants combats contre la cause qui nous est chère, il en est encore qui préparent pour l'avenir des pièges dans lesquels ils espèrent faire tomber les croyants.

Ce sont des intellectuels, des érudits pafois, dont les tra-

vaux poursuivis avec ténacité ont pour but, non pas de chercher la vérité, mais de la combattre et de la faire disparaître s'ils le pouvaient. Ils cherchent à nous trouver en défaut sur un point quelconque de nos enseignements afin de déconsidérer la foi qui nous anime.

Contre ces adversaires de la vérité, l'Institut sacre les chevaliers de Dieu. Ceux-ci sont *bien armés*, *vigilants*, *courageux*.

Bien armés. — Une première arme, c'est un puissant argument d'autorité.

Quand on voit des hommes aussi distingués et compétents que les Directeurs et Professeurs de cette maison, on sent qu'ils s'imposent à la confiance de tous. Il est difficile de ne pas être impressionné par le témoignage de chacun d'eux. Car notre époque, qu'on dit si indépendante, accepte et quelquefois trop aveuglément l'autorité de la science, répétant elle aussi à sa manière : *Magister dixit*.

Quand on les considère dans leur ensemble et qu'on les voit tous, quelle que soit la matière de leur enseignement, unanimes dans la profession de la même doctrine religieuse, l'argument d'autorité devient plus entraînant encore.

Une deuxième arme mise par l'Institut aux mains des défenseurs de la vérité, est la parfaite connaissance d'une apologétique bien tenue à jour.

Non contents de rappeler et de réfuter les vieilles erreurs comme celles des Ariens et des Pélagiens, nos professeurs se tiennent au courant de toutes les fausses théories modernes et mettent leurs élèves en état de les réfuter.

Vigilants. — La défense de la vérité ne demande pas seulement des armes, elle exige de la vigilance. Il lui faut des sentinelles bien clairvoyantes pour découvrir les embûches tendues par les ennemis sous les pas des croyants.

Dans l'Institut de Toulouse, les vigilants gardiens de la sécurité des catholiques n'ont jamais manqué.

Laissez-moi vous citer, en passant, trois exemples.

Pour déconsidérer la foi, les mécréants voulurent, il y a

quelques années, faire passer les catholiques pour des gens crédules, naïfs et sans discernement, prêts à prendre des contes à dormir debout pour des vérités incontestables et surnaturelles.

Dans ce but, Léo Taxil présenta, d'une manière très sérieuse, les fables absurdes de Diana Vaughan et du docteur Bataille. Déjà, des âmes candides commençaient à se laisser séduire, mais bientôt un religieux qui restera un des maîtres les plus regrettés de cet Institut, lança une protestation qui renversa le plan de celui qui espérait ridiculiser nos croyances.

Un piège beaucoup plus dangereux fut tendu par Loisy. Ce malheureux cachait le venin de ses ouvrages sous une savante obscurité de langage.

Il fractionnait aussi les divers points de ses théories subversives de telle sorte que les initiés seuls pouvaient en saisir l'ensemble. Il faisait ainsi des adeptes qui ne voyaient pas jusqu'où ils allaient être menés.

C'est encore d'ici que ne tardèrent pas à partir des réfutations promptes et décisives.

Tandis qu'un professeur faisait une claire synthèse des erreurs de celui qui fut le père du modernisme, un autre, non moins éminent, fit connaître l'origine d'une pensée qui se cachait parfois sous un nom d'emprunt pour donner à ses théories une plus grande force de pénétration.

Vinrent les manuels scolaires que les pauvres enfants ne pouvaient étudier sans avoir l'esprit faussé et sans tomber dans tous les préjugés populaires contre la religion.

Il fallait, pour les réfuter, mettre entre les mains du peuple un exposé historique bien clair, aussi complet que possible et cependant à la portée de tous. Il fallut tout le talent, toute la science et toute la patience d'un de nos professeurs pour faire à l'usage des maîtres d'écoles, des chefs des cercles d'étude et de tous les directeurs des âmes, un livre sur l'histoire de l'Eglise, et ce livre a déjà servi puissamment à sauver les âmes que l'erreur avait perdues.

Courageux, inlassables. — Tous ces maîtres de la science restent toute leur vie sur la brèche, ne laissant passer aucune agression contre la religion sans parer les coups.

Je voudrais avoir le temps de citer les livres, les articles de revues savantes et les œuvres de toutes sortes par lesquels nos vaillants champions du vrai soutiennent une lutte incessante contre les séducteurs du peuple.

Les étudiants suivront l'exemple de leurs maîtres, et nous savons d'avance que partout où la Providence les conduira, la vérité sera bien défendue.

Napoléon Ier disait : « Luther, Calvin, Voltaire, Rousseau et les autres ennemis du catholicisme, ont été de grands hommes parce qu'on n'a eu que des nains à leur opposer. »

Il n'en serait pas de même aujourd'hui. Il suffirait d'aller dans les Instituts catholiques et dans celui de Toulouse en particulier, pour trouver non pas des nains, mais de vigoureux lutteurs fortement armés de science, de logique, d'érudition et surtout de grâces de Dieu. En face d'eux, les adversaires pourront obtenir quelques succès politiques éphémères, ils pourront, si Dieu le leur permet, nous persécuter pendant un peu de temps comme ils en ont récemment manifesté le projet à Pau, mais remporter une réelle victoire, ils ne le pourront jamais.

III

L'INSTITUT CATHOLIQUE EST L'ÉCOLE OU L'ON APPREND A PROPAGER ACTIVEMENT LA VÉRITÉ.

L'œuvre de la vérité ne serait pas complète si elle se bornait à l'étude et à la défense de la science religieuse et profane. Il faut qu'elle soit une œuvre d'apostolat.

Quand on a étudié la vérité avec amour, et quand on l'a défendue avec courage, il n'est pas possible de ne pas avoir de zèle pour la propager.

Nous aimons trop la vérité pour ne pas la faire régner autant qu'il dépendra de nous.

Nous constatons, avec trop d'évidence, que l'ignorance, religieuse surtout, est la vraie cause de la perte des âmes. Nous ne pouvons point ne pas multiplier les efforts pour sauver ces âmes en supprimant la cause de leur perdition.

Celui qui fait le mieux l'œuvre de la vérité, est celui qui consacre son existence à l'apostolat le plus fécond. Or, tel est bien l'apostolat de l'Institut Catholique : puiser la vérité aux sources les plus abondantes et les plus pures, la communiquer ensuite à un auditoire d'élite dont les membres consacreront tous leur vie à la répandre partout, c'est évidemment l'acte le plus efficace que puisse accomplir une institution pour la diffusion générale de la vérité.

Dans le succès de l'Institut, sont compris en germe tous les triomphes de la foi et de la science sur les divers points du globe où s'étendra l'influence des élèves qu'il aura formés.

Les évêques ici présents le savent bien. Ils sentent le besoin de grouper autour d'eux des ouvriers évangéliques pieux, savants, généreux, capables avec la grâce de Dieu de donner à la vérité tout son éclat et toute sa fécondité.

L'Institut leur en fournit. Il leur en donnera bien davantage lorsque bientôt, les vocations sacerdotales se multipliant, nous pourrons augmenter la population scolaire de la rue de la Fonderie.

Déjà quel magnifique apostolat a été celui des maîtres de cette maison ! Si nos petits Séminaires et nos Collèges catholiques ont tant de succès, n'est-ce point parce que l'Institut leur a fourni de nombreux licenciés et d'éminents docteurs ?

Si nos principales paroisses, nos aumôneries, nos œuvres multiples ont à leur tête des docteurs en théologie dont l'influence s'impose par leur valeur religieuse, intellectuelle et morale, n'est-ce pas encore, du moins en bonne partie, parce que l'Institut les a formés ?

Si le mouvement catholique se maintient, s'accentue

même dans le pays, n'est-ce point aussi bien souvent parce que d'anciens élèves de Toulouse ont communiqué à de nombreuses âmes le besoin de travailler à leur tour à la diffusion de la vérité et au salut de leurs contemporains?

L'an dernier, Monseigneur l'Evêque de Perpignan, dans un langage plein de poésie, d'élévation et de vie, nous a montré comment nous devions puiser une grande force dans l'espérance.

Il avait bien raison, et je le remercie des chaudes paroles par lesquelles il nous a réconfortés.

Oui, certes, quand l'œuvre de la vérité s'accomplit comme elle le fait ici, nous devons regarder l'avenir avec confiance.

Dieu bénira, les diocèses enverront des élèves, les maîtres continueront leur apostolique enseignement et les âmes seront sauvées.

Honneur et reconnaissance à l'Institut, aux savants très distingués qui le dirigent, aux étudiants qui en puisent la doctrine et l'esprit!

Honneur et reconnaissance à vous, Messieurs, qui soutenez cette maison par votre sympathie et votre générosité!

Grâce à la persévérante et pieuse activité de tous, la prospérité de la maison se maintiendra, parce que toujours, ici, la vérité sera : étudiée profondément et avec amour, défendue courageusement contre tout ennemi, et enfin propagée avec ardeur en tous lieux.

REACTION DES " PROVINCIALES "

SUR LA THÉOLOGIE MORALE EN FRANCE

(*Suite*)

V

Ces motifs de suspicion pour cause de tendances jansénistes qui pouvaient être invoqués à peu près contre tous les patrons de l'anti-probabilisme allaient bientôt perdre leur raison d'être. Décrié, honni et réduit au silence en France, le probabilisme, quoi qu'on en ait dit, n'a subi aucune condamnation à Rome (1). Après Alexandre VII, Innocent XI avait bien restreint quelqu'une de ses applications et repoussé certains des abus qui prétendaient s'autoriser de son nom, mais dans son principe essentiel, Alexandre VIII l'avait bien montré, le système était resté, et il gardait théoriquement son autorité dans les écoles.

C'est de cette autorité même que l'Assemblée du clergé de France entendit le dépouiller par un acte explicite et solennel. Cette grave mesure, hâtons-nous de le dire, fut en grande partie l'œuvre de Bossuet. Il avait pris de bonne heure parti contre le probabilisme. Quand en 1665 la Sorbonne porta contre Amadaeus Guimenius la censure qu'on n'a pas oubliée, Bossuet fut du nombre des commissaires qui la préparèrent, et l'on peut être sûr qu'il poussa à la condamnation d'un ouvrage où il montrera plus tard « l'égout collecteur de toute la boue des casuistes modernes (2)». Il paraît avoir été appelé à examiner la théologie de Genet avant son apparition (3). Toujours est-il qu'ayant reçu de l'auteur les volumes de sa *Theologie morale*, il loua son « mérite », sa « piété », sa « grande et saine doctrine », son zèle à « s'opposer au cours d'une morale à laquelle le temps et l'autorité de ceux qu'on en croit les défenseurs (les Jésuites) donnent une si grande vogue (4) » et il introduisit son œuvre dans son diocèse et il

(1) Cf. P. Brucker : *Le décret de 1680 concernant le probabilisme d'après une communication officielle du S. Office*, dans les *Etudes*, t. II (1902), pp. 830-847.

(2) *Def. Declar.*, p. 11, lib. VI, c. 27. *Œuvres*, édit. Lachat, t. XXI, p. 756.

(3) *Lettres de Le Camus*, p. 312.

(4) *Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain-Lévêque. Paris, 1909, t. IV, p. 345.

l'imposa à son clergé par ses statuts synodaux (1). Déjà même il avait écrit à Innocent XI, au lendemain de son élection, pour l'engager à frapper d'anathème les propositions les plus condamnables des casuistes (2) et il contribua ainsi, autant qu'il le pouvait, à provoquer la censure portée par ce Pape contre soixante-cinq de ces propositions.

Comme beaucoup d'évêques de France, il trouva même la mesure insuffisante, soit pour le fond, soit pour la forme. A leurs yeux, les décrets de l'Inquisition n'avaient point d'autorité en France; il y eût fallu une bulle du Pape et une réprobation expresse et totale du probabilisme. Les évêques réunis dans la fameuse Assemblée de 1682 crurent pouvoir, par leur action personnelle, parer à cette double insuffisance. Une commission fut nommée, dans laquelle Bossuet dressa « un projet de censure et un de doctrine pour l'opposer aux propositions censurées (3) ». « Nous prétendions par là, écrit l'évêque de Meaux, donner une pleine instruction à nos prêtres contre ces damnables doctrines dont presque tous les livres de morale sont infectés depuis cent ans. Notre intention était d'envoyer le tout au Pape, principalement la censure, pour en demander la confirmation à Sa Sainteté et la supplier de nous la donner ou, en tout cas, de censurer les propositions par une bulle en forme que nous eussions reçue avec toutes les marques de respect qu'on peut jamais rendre au Saint-Siège (4) ».

Parmi ces propositions, dont la liste nous a été conservée (5), le probabilisme tenait une grande place: il était cité ou visé dans vingt-six, dont Bossuet donne ce résumé dans une de ses lettres: « Celles de la probabilité sont construites de manière qu'on en renversait premièrement les fondements, ensuite on l'attaquait en elle-même, puis on en reprenait les conséquences. Les qualifications eussent expliqué le sens précis dans lequel on les condamnait et eussent découvert la malignité de chaque proposition (6) ».

La brusque séparation de l'Assemblée, imposée par l'ordre du roi, ne permit pas de donner suite à ce projet. Bossuet n'y renonça point pour cela. Après dix-huit ans d'attente, il jugea possible de le reprendre devant l'Assemblée de 1700.

C'était là ce qu'on appelait une *Petite Assemblée* (7), ou Assemblée

(1) *Revue Bossuet*, 1904, p. 263.
(2) Lettre à Dirois, 18 juillet 1682. *Correspondance*, éd. citée, t. II, p. 310.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) On les trouve dans les *Œuvres* de Bossuet, éd. Lachat, Paris, 1865, t. XXII, p. 678 et suiv.
(6) Lettre citée à Dirois, p. 310.
(7) Par opposition aux *Grandes Assemblées* ou *Assemblées du contrat*,

des Comptes, qui ne réunissait que seize évêques ou archevêques et autant d'ecclésiastiques du second ordre. Bossuet crut sans doute qu'il n'en viendrait que mieux à la dominer. De concert avec l'archevêque de Reims, Maurice Le Tellier, et l'archevêque de Paris, Noailles, qui allait être nommé cardinal, il circonvint le roi en lui représentant la nécessité de frapper un coup décisif contre le Jansénisme qui relevait la tête et contre la morale relâchée qui se déclarait ouvertement « dans les écrits d'une infinité de casuistes modernes, qui ne cessaient d'enchérir les uns sur les autres, sous prétexte d'une prétendue probabilité qui, étant née au siècle passé, fait de si terribles progrès qu'elle menace l'Eglise de son entière ruine si Dieu pouvait le permettre (1) ».

Le réveil du Jansénisme n'était que trop réel à cette date. On le vit bien et par la *Causa Augustinina* soumise à l'Assemblée de 1700 et par le *Cas de conscience*, et par les *Réflexions morales* de Quesnel qui allaient provoquer tant d'attention. Mais il en était bien autrement du probabilisme. Depuis les censures d'Alexandre VII et d'Innocent XI, il était en baisse constante, et l'un de ses défenseurs le moins suspect, le P. Daniel, S. J. pouvait écrire en 1696 : « Depuis environ trente ans, il s'est fait là-dessus une révolution presque générale en théologie et un déchaînement contre cette assertion commune (qu'on peut suivre l'opinion qui est la plus sûre et la moins probable pourvu qu'elle soit véritablement probable) (2). Les seuls ouvrages récents où le probabilisme fût défendu et bien timidement, c'étaient les *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe* du P. Daniel (3), ou ses *Lettres au P.-Alexandre* (4), et l'on pouvait bien passer à un Jésuite isolé d'opposer aux *Provinciales* une réponse si tardive et si courtoise. Quant à la Compagnie, elle avait en ce moment à sa tête, dans le P. Thyrse Gonzalez, un général qui était pour Bossuet, dans sa lutte contre le probabilisme, un précieux auxiliaire dont il allait invoquer l'autorité dans son rapport à l'Assemblée (5). Pour les Dominicains, Bossuet, dans ce même rapport, leur rendait ce témoignage que, si quelques docteurs l'avaient proposé au commencement, « tout le même ordre l'a abandonné depuis les savants écrits des PP. Mercorus et Baron, con

qui se tenaient tous les dix ans (aux années dont le millésime était terminé en 5) et qui comprenaient deux évêques et deux ecclésiastiques du second ordre par province.

(1) Cité d'après Réaume, *Histoire de Bossuet*, t. III, p. 354.

(2) *Recueil de divers ouvrages* par le P. Daniel, Paris, 1724, t. II, p. 65.

(3) Cologne, 1694.

(4) Paris, 1696, 1697.

(5) *Œuvres* de Bossuet, éd. Lachat., t. XXII, p. 730.

formément à l'exhortation faite à leur Chapitre général par le Pape Alexandre VII de s'opposer au relâchement de la morale (1) ».

Le danger du probabilisme, si danger il y avait, perdait donc plutôt de son acuité. Bossuet n'en crut pas moins devoir frapper un grand coup. Et puisque le Pape s'était refusé à agir dans le sens de ses vues, il se passerait du Pape et ferait juge de la question une *Petite Assemblée*, « composée, disait-il lui-même, des prélats les plus faibles qu'il y eût en doctrine dans le clergé (2) ». L'affaire n'alla point sans difficulté. L'archevêque d'Auch, Anne de La Baume de Suze, s'opposa d'abord vivement au projet de l'évêque de Meaux. Il estimait « inutile et dangereux de remuer des disputes assoupies (3). » Six évêques partagèrent son avis ; mais une majorité de deux ou trois voix épiscopales assura le succès de Bossuet et, après des débats et des procédés que nous n'avons ici ni à exposer ni à apprécier, il put faire censurer par l'Assemblée une longue liste de 127 propositions qualifiées de diverses notes (4).

Parmi ces propositions, il en était quelques-unes qui avaient déjà été condamnées par les Papes ; et, dans la théorie gallicane alors vulgarisée, les censures de l'Assemblée devaient avoir pour effet de donner à la condamnation pontificale une autorité indiscutable. Mais il en était d'autres aussi qui constituaient autant d'opinions libres que les Papes s'étaient toujours refusés à condamner, celle-ci entre autres qui terminait la 127e proposition : « il est permis à chacun de suivre l'opinion probable en laissant la plus probable (5) ».

Suivait une déclaration assez embarrassée, où après quelques remarques sur l'amour de Dieu requis dans le sacrement de Pénitence, l'assemblée cherchait à justifier par un texte du Concile de Vienne sa doctrine sur l'usage du probabilisme, tout en protestant contre l'erreur condamnée par Alexandre VIII dans la proposition bien connue : « Parmi des opinions probables, il n'est même pas permis de suivre la plus probable ». Un avertissement s'y ajoutait à l'adresse des prédicateurs ou confesseurs séculiers ou réguliers pour bien les prémunir contre le danger d'élargir la voie du ciel.

La censure fut envoyée à tous les évêques, avec une lettre latine où Bossuet leur exposait les motifs qui avaient porté l'assemblée à frapper de condamnations les propositions jansénistes et les opinions relâchées. Mention spéciale y était faite de la probabilité qui permettait aux théologiens d'autoriser leurs pires audaces et assurait aux âmes

(1) *Id.* p. 736.
(2) L'abbé Le Dieu, *Mémoires et Journal sur la Vie et les ouvrages de Bossuet*, édit. Guettée, t. II, p. 74.
(3) *Id.* p. 99.
(4) On les trouve dans les Œuvres de Bossuet, éd. cit., t. XXII, p. 740 et suiv.
(5) *Ibid.*

faibles une fausse et insensible sécurité (1). Plus heureux que Pascal dont le projet de mandement paraît n'avoir franchement inspiré que quelques évêques, Bossuet les voyait tous adopter sa doctrine dans celui qu'ils envoyèrent à leurs clergés pour porter à leur connaissance les décisions de l'assemblée générale.

VI

Jamais peut-être Assemblée du clergé de France n'eut succès comparable à celui de l'Assemblée de 1700. Celle de 1656, qui avait condamné le Jansénisme et imposé le Formulaire, s'était heurtée à la résistance de quelques évêques, de Port-Royal et de beaucoup de ses amis. L'Assemblée de 1682, après les protestations des Papes, souleva celles de plusieurs théologiens étrangers et elle ne triompha pas sans peine des répulsions de la Sorbonne. Seule, celle de 1700 vit accueillir ses décisions avec une déférence unanime. Pas une voix ne s'éleva contre elle, ni en France, ni même en dehors. En Italie, la Petite assemblée des comptes prit aux yeux des historiens des proportions vraiment fantastiques. Elle devint pour Concina « un concile national des plus nombreux et des plus solennels qu'eût vus ce vaste royaume ; l'Eglise de France y était représentée par ses plus doctes prélats (2) » ; il ne nomme jamais ses membres que les *dottissimi Patri, santissimi Patri* (3). C'est tout juste s'il se retient de leur attribuer l'infaillibilité d'un concile œcuménique, mais il se rattrape en faisant bien remarquer que son décret contre le probabilisme s'appuie de « l'autorité d'un concile œcuménique » (4).

Dans son admiration pour l'assemblée de 1700, Concina avait eu parmi ses compatriotes un précurseur dont il était tout heureux de signaler la soumission déférente. Un religieux théatin, le P. Gualdo, avait entrepris de publier une défense du probabilisme ; mais quand il eut connaissance des décrets de l'assemblée de 1700, il changea totalement d'avis et il s'en exprima en ces termes dans son livre publié en 1708 : « J'estime qu'en pratique nous ne pouvons suivre l'opinion la moins probable, et cela principalement à cause du très illustre clergé de France. Par suite du très grand respect que je porte à la très illustre assemblée gallicane, je n'ose pas soutenir que mon opinion est licite en pratique. Je ne puis en effet concevoir qu'une réunion de prélats aussi considérables par le nombre, la dignité et la doctrine ait pu se tromper au point de prendre pour certainement vrai ce qui est

(1) *Id.*, p. 743.
(2) *Storia* citée, p. 79 et suiv.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

certainement faux. Ainsi par respect pour ce très illustre clergé nous suivrons l'opinion la plus probable (1) ».

Quand les décisions de l'Assemblée obtenaient pareil crédit à l'étranger, quoi d'étonnant qu'elles aient rencontré en France adhésion complète et obéissance universelle? Plus que jamais la guerre au probabilisme devient le mot d'ordre de toute la théologie française. Prêtres séculiers ou réguliers, Sulpiciens, Lazaristes, Oratoriens ou Jésuites, rivalisent de fidélité et de docilité envers les censures de 1700.

Ne parlons pas de Genet ni de Noël Alexandre, ni de Juénin, qui avaient tout fait dans leur théologie pour provoquer ces censures. Au moment où il rédigeait sa Somme de théologie, Lherminier ne les connaissait pas encore, mais par un phénomène d'harmonie préalable, qu'expliquent assez les idés ambiantes il se trouva, quand le premier volume parut, pleinement dans les vues de l'assemblée en y soutenant qu'il n'était point permis, en sûreté de conscience, de suivre l'opinion probable et de délaisser la plus probable (2). Habert, dans sa Théologie de Châlons cite, à chaque page (3) de son chapitre sur la conscience probable, comme autorités à l'appui de l'opinion qu'il défend, les censures de l'Assemblée au même titre que les condamnations des papes. Pour Besombes, un doctrinaire dont la théologie morale, publiée à Toulouse, eut plusieurs éditions, les décisions de l'assemblée de 1700 sont mises sur le même pied que celles des théologiens les plus vénérés. Aussi dans son chapitre sur la conscience probable a-t-il soin de ne laisser perdre aucune de ces censures (4).

On serait peut-être tenté de croire que ces auteurs étaient portés à se mettre à la suite de l'assemblée de 1700 par leurs tendances jansénistes plus ou moins avouées. Il n'en est rien. Des théologiens les plus prévenus contre le Jansénisme ne s'en prononcent pas moins dès

(1) Cité d'après Concina, *op. cit.*, p. 83.

(2) *Summa theologiae ad usum scholarum accommodatae.* Parisiis, 1719, t. V, p. 76 et suiv.

(3) *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii Catalaunensis*, auctore L. Habert. Paris, 1709; cf. éd. de Venise, 1734, t. III, pp. 296, 297, 299. « Confirmatur tum ex Alexandro VII, tum ex Clero Gallicano sic scribente anno 1700... Innocentius XI et Clerus Gallicanus duas sequentes damnarunt... reprobatur ab Innocentio XI uti scandalosa et perniciosa a Clero Gallicano insuper et falsa, temeraria.» *Id.*, p. 301.

(4) *Moralis christiana...* auctore R. P. Jacobo Besombes... Tolosae 1709, t. I, p. 140 : « Licet sequi opinionem probabiliorem minus tutam : Probatur 1° Auctoritate Cleri Gallicani de opinionum probabilium usu. Ex Anton[ino]... p. 117. Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quamvis tenui modo a probabilitatis finibus non exeatur confisi aliquid agimus..... hac speciali censura notata fuerit a Clero Gallicano anno 1700.. ». Cette proposition a été, on le sait, condamnée par Innocent XI; il n'est question ici que de la censure de l'assemblée.

lois contre le probabilisme. En 1703, le jésuite Jean Gisbert publie et dédie au cardinal de Noailles son *Antiprobabilismus*, dont le titre dit assez l'objet. Il s'y applique, dans un ample volume de 400 pages, à construire et à démontrer en tous ses détails la thèse probabilioriste (1).

Un autre jésuite à qui il dût être particulièrement pénible de se rallier aux idées de l'assemblée de 1700, ce fut le P. François Perrin. Il avait été, pour ainsi dire, l'âme de l'opposition aux projets de Bossuet en tant qu'inspirateur de l'archevêque d'Auch, qui l'avait amené à l'assemblée comme son théologien (2). Arrivé néanmoins, dans son Manuel théologique (3) publié en 1710, au chapitre de l'opinion probable, il se prononce, non sans quelque embarras trop visible, pour le probabiliorisme. « En attendant, écrit-il, un jugement du Siège apostolique, j'exhorte tout le monde à embrasser les opinions les plus probables, et, autant que je puis, je suis les plus sûres... L'avis des probabilioristes est le bon ; c'est le chemin suivi par beaucoup dans ce temps où l'on aime à voir enseigner et pratiquer par les autres les doctrines sévères (4) ». Peu s'en faut même qu'il n'incline au tutiorisme.

Cette conversion de fraîche date, même après cette affectation de surenchère, inspira-t-elle quelque doute sur sa sincérité ? Je ne sais : quoi qu'il en soit dans sa seconde édition, le P. Perrin crut devoir donner jusque dans le titre de nouvelles garanties de son orthodoxie antiprobabiliste (5).

Le P. Antoine, confrère du P. Perrin, n'eut pas à prendre de ces précautions ; la sincérité de son probabiliorisme éclate dès les premières pages de sa théologie morale (6). A la question de savoir s'il est permis de suivre une opinion moins probable en concurrence avec une autre tout aussi probable mais plus sûre, il répond catégoriquement par la négative. Et s'il prouve sa thèse par des raisonnements empruntés à saint Thomas ou à saint Augustin, il la confirme 1° par l'autorité du clergé de France : 2° par celle de Bellarmin. Et ce n'est

(1) *Antiprobabilismus* seu tractatus theologicus, authore J. Gisbert. Parisiis 1703 avec approbation du Général des Jésuites, Thyrsus Gonzalez et d'Ellies du Pin.

(2) Le Dieu, *Journal* cité, t. II, p. 72.

(3) *Manuale theologicum sive theologia dogmatica* ad usum seminariorum, authore Fr. Perrin, Tolosae 1710.

(4) « Ego itaque dum expectatur judicium sedis apostolicae hortor omnes ad probabiliora dogmata amplectenda et quantum fieri potest, tutiora sequor ». *Id.* t. II, p. 115.

(5) *Manuale theologicum*... secunda editio purior complectens doctrinam theologorum ab omni errore et laxitate vindicatam... inoffenso pede legendam et docendam, Parisiis, 1714, 2 vol.

(6) *Theologia moralis universa*, authore P. Antoine, Paris, 1748, t. I, p. 36 et 43.

pas la seule fois où il allègue et place les censures de cette assemblée avant les opinions de Bellarmin (1).

Le succès de cette théologie parue en 1726 se maintint près de 40 ans. Celui de la théologie de Poitiers fut plus long encore et non moins représentatif de l'influence de l'assemblée de 1700. Ce manuel, composé en 1708 sur des notes prises aux cours de Saint-Sulpice et revues par deux jésuites, professeurs à l'Université de Poitiers, fut particulièrement honoré de la haine des jansénistes (2). Il n'en témoignait pas moins de la plus complète adhésion au probabiliorisme et aux censures de l'Assemblée du clergé de France. Non seulement on y mentionne sans les désapprouver des opinions de Nicole (Wendrock) sur la V^e^ Provinciale (3), mais on n'y cite jamais des propositions réprouvées par les Papes sans ajouter qu'elles l'ont été aussi par le clergé gallican en ses « comices de 1700 (4) » ; et dans la longue argumentation dirigée contre le probabilisme, c'est dans les censures de l'assemblée que sont pris les principaux chefs de preuves (5).

Les mêmes égards pour l'assemblée de 1700 se retrouvent chez la congrégation des Lazaristes où le probabilisme avait été pourtant en honneur dès le temps de saint Vincent de Paul (6). Dans un Directoire dressé, pour sa partie fondamentale, dès 1701 ou 1702 (7) par M. Bonnet chargé du soin des études dans la Compagnie, on est tout étonné de ne plus voir même signalée aux professeurs, parmi les auteurs susceptibles d'être suivis, la *Medulla* d'Abelly qui avait été cependant conçue, pour ainsi dire, dans l'atmosphère de Saint-Lazare. En revanche, il croit devoir prémunir le jeune professeur contre les dangers du commentaire de saint Thomas par Sylvius. « Il est à propos, dit-il, qu'il soit en garde contre son sentiment qu'on peut suivre une opinion probable en laissant une opinion plus probable (8) ». Il lui recommande en même temps de « s'éloigner de toutes les doctrines des démons, c'est-à-dire des maximes relâchées qui ont été condamnées par le Saint-Siège et par le clergé de France de la der-

(1) *Id.* p. 32, 33, 43.

(2) *Compendiosæ institutiones Theologiæ*, Pictavi, 1708; cf. mon *Histoire des séminaires français*, t. II, p. 240 et suiv.

(3) « Istud licitum esse negarunt pauci cum Nicolio in not. ad v Epist. xi; L. Montalti ». *Compendiosæ*... ed. Poitiers, 1753, t. IV p. 691.

(4) « Prob. auctoritate Innocentii qui... sequenter damnavit propositiones quarum censuram renovavit Clericus gallic. anno, 1700.

(5) « In concursu duarum opinionum aeque probabilium minus tutam sequi non licet tutiore relicta. Prob. 1° ex dictis; 2° auctoritate cleri gallicani qui in comitiis anni 1700 haec habet ». *Id.* p. 691.

(6) Les premiers professeurs y prennent dans le probabiliste Bonacina la substance de leurs cours, cf. mon *Hist. des sém.* t. II, p, 186.

(7) Pour la justification de ces dates, cf. mon *Hist. des sém.*, t. I, p. 12.

(8) Bibliothèque de Troyes, ms. n° 2070, f° 5.

nière assemblée (1). » On sait si le lazariste Collet a été fidèle à cette recommandation de ses supérieurs. Bornons-nous seulement à mentionner ici sa vaste continuation ou ses divers abrégés des traités de Tournely. Son probabiliorisme est trop connu pour qu'il ait besoin d'être démontré ici. Parmi les preuves dont il l'appuie on trouvera, à chaque page, des appels aux censures de l'Assemblée de 1700 dont la série entière est donnée comme couronnement au traité des actes humains (2).

On nous dispensera d'exposer plus au long les résultats de nos investigations à travers les manuels parus en cette période. Partout nous aboutissons à confirmer le mot de Concina : « Depuis les solennels décrets d'Alexandre VII, d'Innocent XI, d'Alexandre VIII, d'Innocent XII, et, depuis « le concile national » de l'Eglise gallicane, à peine trouve-t-on un théologien libre d'affections particulières qui se déclare en faveur du probabilisme (3) ». Ce qui était vrai au temps où Concina publiait son histoire du probabilisme (1761) devait l'être longtemps encore. A la veille de la Révolution les principes de l'assemblée de 1700 inspirent toujours en France, comme on peut le voir dans la Théologie de Lyon (4), les manuels des séminaires.

En France, c'est même trop peu dire : la plupart des ouvrages que nous venons de signaler sont exportés au dehors. Genet a ouvert la voie : après l'Italie il passe en Espagne où les Carmes déchaussés le traduisent à leur usage (5). Antoine devient sous Benoit XIV le manuel officiel du séminaire de la Propagande (6). Bientôt même sous l'influence de l'école Joséphiste de Pavie ou du synode de Pistoie, Noël Alexandre, Habert, Besombes se voient réimprimés à Venise et même à Vienne (7). Sous peine de passer pour un ignorant, il fallut se poser en partisan du probabiliorisme, dit Alphonse de Liguori (8), qui dut commencer par apprendre sa théologie dans la *Morale de Grenoble* (9). Le parti français, continue-t-il, s'est étendu sur plusieurs états

(1) *Tractatus de universa theologia morali.* Paris, 1747, t. II. c. v, De conscienta probabili, p. 757 et suiv.

(2) « Hic per modum coronidis adjungere placet et laxiorum casuistarum propositiones circa regulam morum et probabilitatem et censuram iisdem a Clero Gallicano in generalibus Cleri anno 1700 habitis », p. 799.

(3) Concina, *op. cit.*, p. 84.

(4) *Institutiones theologicae*, Lugduni, 1780, t. V. pp. 499 et suiv.

(5) *Theologia moralis*, auctore Genet ad usum Carmelitarum discalcatorum. Pampelonae 1784.

(6) Hurter, *Nomenclator*, t. II, c. 1290.

(7) Reusch, *Dex Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 956 et suiv.; Hurter, *Nomenclator*, (notices citées).

(8) Dœllinger-Reusch, *Moralsstreil.* cit. p. 318.

(9) *Id.*, p. 412 .

catholiques et y triomphe, et pendant ce temps, ajoute-t-il, les âmes se perdent (1).

La Révolution qui renversa tant d'institutions et bouleversa la fortune de tant d'idées n'ébranla point le crédit du probabilisme, ni l'autorité de l'Assemblée de 1700. Quand, au lendemain du Concordat, l'Eglise de France put rouvrir ses séminaires et donner à ses clercs une formation théologique plus en rapport avec les nécessités du temps, il ne fut pas rare que pour bien des branches de l'enseignement on dût se contenter des anciens manuels, mais en leur faisant subir des élagages ou des modifications jugés universellement nécessaires. C'est ainsi que la Théologie de Poitiers se transforma en Théologie de Toulouse. Mais si nombreux et si profonds qu'eussent été les changements apportés au vieux manuel, nous trouvons jusque dans son édition rajeunie de 1835 les mêmes thèses que nous mentionnions plus haut, le même appel à l'Assemblée de 1700, la même citation de Nicole à propos de la V^e^ lettre de Louis de Montalte (2).

Pour être plus récente, la théologie de Bailly n'en affirmait pas moins encore en 1838, son inébranlable foi à l'antiprobabilisme et à l'Assemblée de 1700 (3). A sa copieuse défense du probabilisme, l'auteur des remaniements, ajoutait même cette déclaration hautaine qui, prenait toutes les apparences d'un défi : « Nous n'excusons pas de péché... ceux qui oseraient revenir au probabilisme déjà foudroyé par les nombreuses censures des Souverains Pontifes et du clergé gallican et confondu par des hommes non moins remarquables par la piété que par la science (4) ».

Cette bravade avait au moins le tort de se tromper d'heure. En face de l'étroit système théologique toujours jaloux de son empire exclusif sur les écoles ecclésiastiques françaises, un autre se dressait qui n'avait point perdu le souvenir de son antique fortune ni la conscience de sa valeur durable. De plus en plus il se réclamait de l'autorité de S. Alphonse de Liguori qui avait commencé par se poser en champion déterminé du probabilisme (5) vaincu contre son rival triom-

(1) *Id.* p. 318.

(2) *Compendiosæ institutiones theologicæ ad usum seminarii Tolosani*, Tolosæ, Douladoure, 1835, t. V, pp. 77, 80, 82, 83, 85.

(3) *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariorum*, auctore Bailly, editio quarta, Vesontione, 1838, t. VI. p. 369.

(4) « Verum a peccato non excusamus eos... qui probabilismum jam multis S. Pontificum et cleri Gallicani censuris contritum virisque pietate non minus quam scientia insignibus confutatum nunc renovare auderent ». *Id.* p. 370.

(5) Je fais abstraction des nuances ou des restritions que les Rédemptoristes veulent mettre à son probabilisme, qui sous le nom d'équiprobabilisme n'en adopte pas moins les principes essentiels du probabilisme vulgarisé. G. Lemkuhl, *Probabilismus vindicatus*, Friburgi, Brisg., 1906.

phant. Avant de placer ce dernier sur ses autels (par la béatification en 1816, par la canonisation en 1839), Rome avait déclaré (1803) qu'il n'y avait rien dans ses ouvrages imprimés ou manuscrits qui fût digne de censure, et elle devait ajouter quelques années plus tard qu'un professeur pouvait en toute sûreté enseigner les opinions soutenues par le B. Liguori dans sa théologie morale (sans prétendre du reste déprécier les opinions contraires tenues par des auteurs approuvés) et qu'il n'y avait pas lieu d'inquiéter le confesseur, qui confiant dans cette déclaration suivrait toutes les opinions du même Bienheureux dans la pratique du tribunal de pénitence. Par contre, la théologie de Bailly était mise à l'index et celle de Toulouse n'échappait au même sort qu'au prix de profonds remaniements.

Grâce à ces manifestations des sentiments de Rome et à d'autres mouvements doctrinaux qui ne sauraient être étudiés ici, le probabilisme se vit déposséder peu à peu de sa situation d'unique inspirateur de la théologie morale en France ; le probabilisme reprit sa place dans l'enseignement, une place qui est même redevenue prépondérante. Mais il n'est que temps d'arrêter notre trop longue étude à ce point précis où expire l'influence de l'Assemblée de 1700 ou plutôt celle des *Provinciales* dont elle était, de l'aveu de tous, l'une des principales conséquences.

Il nous resterait à rechercher ce que la moralité publique, ce que la vie religieuse avaient perdu chez nous à la proscription d'un système, au triomphe de l'autre. Nous ne saurions entrer ici dans le détail infini des solutions souvent contradictoires proposées par l'une ou l'autre conception aux plus importantes ou plus usuelles questions morales que pose la vie chrétienne. Mais il sera bien permis de constater qu'il n'est pas évident que les mœurs publiques aient été meilleures au dix-huitième siècle, sous l'empire exclusif du probabiliorisme, que dans les deux tiers du dix-septième aux beaux temps du probabilisme. Le contraire serait, croyons-nous, plus aisé à démontrer. Il est bien reconnu aussi que sous le souffle de l'antiprobabilisme, la piété s'est affadie et que la prétention de rendre les sacrements moins accessibles aux fidèles a eu pour premier résultat de les en déshabituer et de tarir les sources les plus abondantes de la vie chrétienne.

Loin de nous la pensée de confondre l'antiprobabilisme avec le Jansénisme; il est fâcheux cependant pour le premier d'avoir dû ses plus considérables succès au second et d'avoir toujours partagé sa fortune. N'était-il donc pas possible d'avoir raison de la morale relâchée sans lui opposer une morale impraticable ? Oui, impraticable, de l'aveu même d'un de ses partisans les moins douteux.

(1) V. Reusch, *op. cit.* p. 1101, 1102. Il convient d'ailleurs de reconnaître que leur antiprobabilisme ne paraît pas avoir été au nombre des motifs qui rendaient ces théologies suspectes à Rome.

C'est bien le cardinal Le Camus qui se plaint qu'avec les principes d'Arnaud, de M. de Sacy et de leurs amis « sur la manière d'administrer les sacrements de pénitence et de la confirmation », il lui eût fallu « deux ou trois cents ans avant que d'avoir administré ce sacrement dans son diocèse (1) ». Il y avait, il est vrai, quelque accommodement avec les principes, et Arnaud, le premier, convenait « que, dans la pratique, il y avait beaucoup d'adoucissements à porter à toutes ces maximes. » Mais on se faisait gloire des principes qu'on proclamait bien haut dans les livres et on n'avouait les adoucissements que dans le secret des conversations. Il eût été plus loyal de convenir de ces « grands tempéraments que la pratique de la vie avait imposés dans les siècles les plus réglés ». La simple équité défendait au moins d'appeler la proscription de l'Église sur ceux qui avaient la franchise de reconnaître ces tempéraments inévitables et d'en tenir compte.

Mais le probabilisme faisait courir à la morale chrétienne les pires dangers ! Ne servait-il pas de base aux plus abominables maximes de la morale relâchée ?

S'il y avait eu entre le probabilisme et la morale relâchée la relation naturelle et nécessaire qu'on affirme, croit-on que l'autorité souveraine qui a mission divine de garder intactes, dans l'Eglise, les mœurs comme la foi eût attendu les *Provinciales* et l'Assemblée de 1700 pour condamner l'un comme elle avait réprouvé l'autre ? C'est pour le coup que les incrédules ou les protestants auraient eu beau jeu à l'accuser ou d'aveuglement, puisqu'elle n'apercevait point les doctrines de dépravation qui depuis près d'un siècle au moins découlaient de ses chaires d'enseignement, ou de négligence puisque, les voyant, elle n'avait ni le souci ni le courage de les réduire au silence.

Mais prendre prétexte des abus de probabilisme pour lui en faire proscrire l'usage, prétendre même, comme les Gallicans, se substituer à elle ou lui dicter des décisions dont elle ne voulait pas, c'était commettre une entreprise sur l'autorité du Pape, c'était faire à l'Eglise universelle qu'on soupçonnait également de manquer de zèle ou de clairvoyance un injuste affront dont l'étroit particularisme national qu'était le Gallicanisme pouvait seul méconnaître la gravité. Quel qu'ait été le talent mis au service d'une pareille prétention ; quel qu'ait été le succès qui la couronna, il n'en est pas moins vrai qu'il y avait là une usurpation aussi illégitime dans son principe que funeste dans ses effets.

A. DEGERT.

(1) *Lettres* citées, p. 159. Le Camus ajoute même. « Il (le P. Vincent Comblat, ami d'Arnaud et de Sacy) rapporte que ces messieurs trouvent qu'il faut des épreuves d'une année entière avant de donner une absolution... Un directeur qui n'a que trois pénitents à conduire peut, s'il le juge à propos, en user ainsi, mais dans un diocèse, cela est impraticable ».

(2) *Id.*, p. 20.

LA PENSÉE CRÉATRICE[1]

(Suite)

Il est facile de montrer que ces mêmes objections se présentent avec une égale force, si, au lieu de considérer le principe d'alternative en tant qu'il se formule par l'opposition entre l'existence et la non-existence et la nécessité d'option qui en procède, on le prend en Dieu même et dans sa teneur infiniment subsistante, selon laquelle il dépend de Dieu de créer ou de ne pas créer, mais il ne dépend point de lui de ne pas opter éternellement pour l'un ou l'autre de ces deux partis. En effet, comme nulle autre relation que celle de causalité ne saurait se concevoir entre Dieu et les êtres participés, il faut que la communication absolument primitive par où la cause transcendante est logiquement rapportée à ses effets soit celle qui donne à ces effets leur première réalité formelle et, pareillement, la plus universelle, c'est à savoir l'acte même d'exister; et parce que créer consiste précisément à causer l'existence en tant que telle, il s'ensuit que la relation fondamentale et entièrement irréductible qui ordonne, en quelque manière, Dieu aux êtres particuliers, c'est celle de créateur, si bien même qu'on ne peut pas invoquer pour la simple puissance créatrice un degré plus excellent de priorité et d'universalité, puisque cette puissance, n'ayant rien de purement potentiel, ne contient aucune indifférence à l'égard d'une ou de plusieurs déterminations ultérieures. De là, une identité nécessaire et parfaite entre le pouvoir et son exercice actuel, identité qu'on ne peut affirmer de la même manière entre ce pouvoir et la négation de l'acte, car la simplicité de l'être divin étant proprement une simplicité de perfection, on doit y ramener tout ce qui a une signification ou une valeur d'être ou d'efficience, mais non ce qui implique plutôt une absence de causalité ou d'opération; et encore qu'une telle absence ne soit point au détriment de la bonté de l'acte pur, il serait néanmoins contraire à la raison de l'identifier avec cette bonté comme une chose qui s'y trouverait implicitement contenue. De même donc que l'existence de la créature et sa possibilité ont une amplitude égale, qui confère à l'une et à l'autre une conformité telle que la première se réfère à la seconde comme son acte propre, partant aussi primitif qu'elle, de même l'acte créateur, qui est l'acte propre et adéquat de la vertu créatrice, et, pour cette raison,

(1) Voir *Bulletin* 1913, pp. 259-82 et pp. 356-72.
Erratum. — *Page* 358, *ligne* 38, *au lieu de :* n'ont aucune vérité, *lisez :* n'ont, nécessairement, aucune vérité.

ne fait très identiquement qu'un avec elle, est pareillement aussi simple et primitif que cette vertu.

Par suite, la relation fondamentale, de toutes la plus incommunicable, qui rapporte Dieu à ses effets, n'est pas tant celle que suggère la puissance créatrice, que celle qui est impliquée dans l'acte même créateur, par où seulement nous concevons que cette puissance est achevée en son ordre de principe actif. Et comme la perfection de l'être divin écarte de son essence toute possibilité d'augmentation et de progrès, l'acte créateur, loin de s'imposer à Dieu, se propose, au contraire, à sa décision indépendante sous la forme d'une alternative qui embrasse, en les opposant irréductiblement, cet acte et la négation qui le contredit. Mais on voit aussitôt que, cette alternative étant aussi primitive que l'être même de Dieu, et ne se rattachant à rien d'antérieur dont l'indifférence, au moins virtuelle, admettrait une solution composite, chacun de ces deux partis, les plus universels qui soient, opposera à l'autre une incompatibilité tout aussi universelle, en sorte que la cause devra se déterminer immuablement dans l'un des deux sens.

En outre, et en conséquence de ce qui vient d'être dit, il est manifeste que, si l'antithèse qui dicte cette alternative ne s'affirme pas entre un acte et un non-acte également immobiles, mais entre un non-acte pur et simple et un acte révocable ou passible de cessation, il ne sera plus permis de soutenir que la raison primitive qui règle la détermination de la cause à l'égard de la créature est une alternative contraignante entre le *créer* et le *non-créer*. Car une telle alternative est simplement inconciliable avec tout agencement des contradictoires en une solution intermédiaire. Si donc il est vrai que la création, au sens actif de ce mot, admet essentiellement une suspension ou une terminaison, par où la cause passe, pour ainsi dire, à l'autre terme de l'alternative et les choses cessent d'être, cette alternative est, en réalité, inexistante, et la seule relation primitive de Dieu aux créatures ne se concevant désormais que selon une aptitude à les causer et, alternativement, à les anéantir en ne les causant plus, aucune autre détermination ne sera possible que celle qui consiste dans l'usage alterné, de ces deux solutions partiellement contradictoires. Dieu ne crée donc plus librement, mais nécessairement, et, d'autre part, la même nécessité qui le contraint de créer le détermine aussi à ne pas créer, ou, équivalemment, à laisser retomber la créature dans le néant : deux impossibilités qui montrent assez la fausseté de la supposition dont elles procèdent.

Enfin l'opération de Dieu, c'est sa substance et son être, et son être, c'est son éternité; et pareillement, si Dieu n'agit pas au dehors, cette inaction, qui ne contient, du reste, aucun élément privatif ni potentiel, est sa substance même et son éternité en tant que non agissante.

Or l'éternité est si parfaitement immuable dans son indivisibilité qu'elle est, en toute vérité et propriété de vocable, l'immutabilité même. Comme donc il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas ou opère et n'opère pas simultanément, ou encore qu'un seul et même instant appartienne à deux durées distinctes, ainsi répugne-t-il que l'éternité de Dieu, non seulement indivisible, mais substantielle et immuablement subsistante, soit, à l'égard de la créature, l'agir et le non-agir, et, semblablement, que des existences créées, qui seraient distinguées par autant d'intermittences dans la suite du temps, dépendent d'une même influence active éminemment continue, parce qu'infiniment simple. Il faut donc admettre que Dieu, ou ne crée point, ou crée sans la moindre interruption dans l'exercice de sa causalité. Ce qu'il fait, il le fait donc immuablement, et bien que la condition naturelle de la créature soit la succession, et, par conséquent, une mobilité plus ou moins profonde, il est néanmoins nécessaire que l'immobilité de la cause et de son action se retrouve en quelque manière dans son effet. Celui-ci sera donc à la fois mobile et immobile, c'est-à-dire indéfectiblement et uniformément successif et mobile, de telle sorte que tout le changement qui est en lui se ramène, par sa constance et sa perpétuité, à l'immobilité de l'agent et de la causalité dont il procède.

Pour le mieux comprendre, il faut remarquer que la créature, n'étant essentiellement et par elle-même que possible, et ne pouvant, dès lors, être séparée de sa possibilité qui est son essence même, ne saurait exister que comme un composé réel et formel de possibilité et d'acte ou d'essence et d'existence. Car si la possibilité emportait d'elle-même l'actualité, l'une et l'autre ne se distingueraient que virtuellement, un peu selon le mode de distinction qui permet de discerner les attributs divins, dont chacun est réellement tous les autres parce qu'il les contient de la façon la plus adéquate. Mais la possibilité, qui n'est que la simple aptitude à exister, doit être très véritablement autre chose que l'existence même, et c'est pourquoi lorsque le possible, sans cesser d'être possible — puisque sa possibilité, c'est lui-même — existe en acte, il est nécessaire que cette possibilité et cet acte soient formellement deux entités en un seul tout, c'est-à-dire un composé formel d'existence et de sujet de cette existence. Il s'ensuit que la créature n'est pas identiquement son existence : elle n'est donc pas l'existence, mais elle y participe. Or, l'existence en acte ne consiste pas en autre chose que dans le fait d'être *à présent*, car ce qui n'est pas le présent n'est pas l'existence actuelle, ou, plus simplement, l'existence, celle-ci étant synonyme d'actualité. Il en résulte que la créature n'est ni son présent, ni le présent, mais qu'elle participe au présent.

Or, si son présent était immobile, enfermant dans son indivisibilité

toute la somme illimitée de présent dont elle est susceptible, ce ne serait plus du présent, mais le présent, et pareillement le sujet de cette durée — qui n'aurait de la durée que le nom, puisque toute continuité en serait absente — n'existerait pas au présent; mais il serait son présent et le présent même. Il posséderait d'un coup tout le présent, par suite toute l'existence, et l'on ne pourrait plus dire qu'il y a en lui un mélange d'actualité et de non-actualité, d'acte et de pure possibilité, ni qu'il participe à l'existence, mais qu'il est identiquement l'existence. Si donc, essentiellement, la créature entre en participation de l'existence, son présent devra être, non simultané ou immuable, mais successif, c'est-à-dire qu'il sera mêlé de ce qui n'est pas le présent, savoir de l'attente du présent ou avenir et du vestige du présent ou passé. Elle sera donc toujours au présent, car pour être en acte, il faut être *à présent*, et, de plus, ce présent sera toujours le même quant à la présence qu'il implique, celle-ci n'étant pas autre chose précisément que la présence et l'actuelle dépendance de l'effet vis-à-vis du présent éternel de la cause, et cette relation étant invariable. Mais l'instant dit présent ou l'être par lequel la créature existe au présent, sera essentiellement renouvelable et sans cesse renouvelé; certes, il ne changera ni d'essence, puisque, d'ailleurs, il n'est pas une essence, mais l'acte transcendantal de toutes les essences, ni même rigoureusement de valeur numérique, puisque, pour être dans le nombre, il faut être d'abord et que l'existence n'est pas ce qui est, mais ce par quoi quelque chose est; et c'est aussi pourquoi les supputations auxquelles nous nous livrons dans le calcul de la durée reposent toutes non sur la durée séparée par abstraction de la chose qui dure, mais sur des mouvements concrets et principalement sur des révolutions ou parties de révolutions terrestre ou sidérale. On peut même dire que l'instant présent ne changera point du tout, le changement étant essentiellement lié à un sujet du changement et le moment n'étant pas ce qui change, mais ce par quoi le sujet de l'existence change d'instants présents sans changer de présence. Il sera donc un présent ininterrompu, c'est-à-dire tout entier uniformément et instantanément renouvelé et, par suite, impliquant une distinction réelle d'instants dont aucun ne disparaît ni n'apparaît, parce qu'aucun n'existe proprement, mais dont chacun est, à son tour, ce par quoi la créature se trouve dans un rapport immuable de présence à l'égard de la cause première : d'où l'on peut inférer que, de toutes les distinctions réelles, celle-ci est la moins formelle, précisément parce que ce ne sont pas tant les moments de la durée qui sont distincts que le sujet même de la durée, lequel, communiquant à sa durée son propre être numérique, se distingue néanmoins, dans cette identité même et cette constance de son individualité, selon un *avant* et un *après* : car il était, il est et il sera au présent.

Or, si l'explication de la durée que nous venons de donner est adéquate à son objet, elle vaut manifestement pour toutes les créatures, à quelque genre qu'elles appartiennent. Toutes, en effet, sont composées de puissance et d'acte et, plus primitivement, d'essence ou de possibilité et d'existence. Toutes, par conséquent, contrairement à l'affirmation de saint Thomas (1), mais conformément à celle de saint Bonaventure (2), aussi bien les formes immatérielles que les substances corporelles, non seulement agissent ou opèrent dans le temps, c'est-à-dire suivant un ordre d'antériorité et de postériorité, mais encore, et d'une manière plus fondamentale et plus essentielle, existent et subsistent par un acte formellement successif. Elles sont donc uniformément et pareillement soumises à la succession, ce qui nous autorise, au surplus, à désigner la durée de toutes les créatures indistinctement par un seul et même vocable, celui de *temps*; mais cette succession, par sa continuité même et l'identité de la *présence* dans laquelle elle maintient les créatures, se compare à l'éternité de la cause selon un rapport d'analogie ou de proportion.

Une double observation, intimement liée aux principes déjà énoncés, complétera cet exposé, en rendant un compte plus adéquat de l'immutabilité de la décision et de l'opération par lesquelles nous concevons que Dieu peut résoudre affirmativement l'alternative originelle. D'abord, l'ordre d'antériorité et de postériorité qui distingue les uns des autres les instants de la durée, sans distinguer *la présence* à laquelle tous participent de la même manière, ne régit aucunement la causalité divine ni ne réagit sur elle, puisqu'au contraire il en procède ; et la raison en est dans cette immutabilité même de la présence que chaque instant réalise partiellement à son tour. Car, de même que tous les hommes dépendent d'une seule humanité ou forme spécifique qui s'individualise en chacun d'eux, de même tous les moments dépendent d'une seule *présence* ou *instance* qui se réalise en chaque instant ou moment présent. Dès lors, autant il est vrai de dire que la multitude des individus de l'espèce humaine, loin de nuire à la simplicité de la forme universelle qui subsiste éminemment dans l'essence divine, la suppose au contraire essentiellement et en dérive, autant l'on doit affirmer que la distinction des instants, loin de s'opposer à l'identité du présent de Dieu, qui est la *présence* même ou l'*instance* substantielle et subsistante, la requiert comme son seul principe suffisant ; et parce que cette multiplicité des moments ne se conçoit qu'à la manière d'une succession, il en résulte que toute la suite de l'existence des créatures s'accorde si bien avec l'immobilité de l'existence increée que même elle trouve en elle seule

(1) *Sum. th.* 1ª, q. 10, a. 5.
(2) In 2ᵐ, dist. 2, a. 1, q. 3.

son explication et son origine. Par conséquent, il convient à Dieu de causer instantanément et d'un seul coup toute la série indéfinie du temps et des changements, quels qu'ils soient, dont le temps, qui est primitivement l'être même uniformément successif des choses, constitue secondairement la mesure. Mais il faut bien noter que cette action n'est pas instantanée ni simultanée dans le sens où ces termes sont applicables aux êtres créés, mais selon l'acception transcendante et incommunicable qui appartient au présent ou à l'instant de Dieu, lequel est, avons-nous dit, la présence ou l'existence même subsistante.

Ensuite, l'invariabilité de l'option éternelle par laquelle on suppose que Dieu résout l'alternative de l'être ou du non-être dans le sens de la réalisation des créatures, exige, d'une part, qu'il opère toujours, et, de l'autre, que les choses soient non seulement pour toujours, mais simplement toujours, en entendant néanmoins ce mot dans les deux significations très diverses qu'il comporte selon qu'on l'applique à la cause première ou à ses effets. Car cette cause agit toujours en tant qu'elle agit éternellement et que, même, son action est son éternité ; et les créatures sont toujours, si elles existent autant qu'elles peuvent exister. Puisqu'en effet la solution de l'alternative en question exige tout entière d'être éternelle et qu'elle souffre d'autant moins une temporisation, au sens formel de ce mot, qu'il ne saurait y avoir de temps sans une création effective par laquelle cette alternative se trouve formellement tranchée, on doit convenir que, si la créature existe en fait, il faut qu'elle existe absolument toujours, au point de ne pouvoir absolument pas recevoir de Dieu une durée plus primitive et plus ancienne.

Peut-être cette affirmation paraîtra-t-elle suspecte à quelques-uns : aucune pourtant n'est plus strictement vraie. Car elle ne signifie point ni ne saurait signifier que la créature doit avoir une existence éternelle, puisqu'au contraire elle est indissolublement liée à la nécessité d'un commencement absolu des choses. Que l'on veuille bien, en effet, remarquer qu'entre l'*avant* et l'*après*, considérés dans leurs raisons essentielles, il existe un ordre d'antécédence et de conséquence de part et d'autre absolu : car l'un ne peut absolument être qu'avant, et l'autre après, sans mélange ou concomitance de ces deux relations en l'un ou l'autre des deux extrêmes : bien plus, l'*avant* n'est pas seulement avant, mais il est l'antériorité même, et l'*après* n'est pas seulement après, mais la postériorité même, sans atténuation ou corruption possible de l'une de ces entités par l'entité opposée. C'est pourquoi, partout où se rencontre un *avant* et un *après*, il faut, quelle que soit l'accidentelle multiplicité des éléments qui se succèdent, que se vérifie la loi essentielle de la combinaison fondamentale, c'est-à-dire le rapport d'antécédence et de consécution absolues. Or

l'*avant* et l'*après*, nous l'avons montré, sont toute la contexture du temps ou de l'existence créée dans son acception la plus universelle. Il est donc requis qu'il y ait un instant de la durée absolument premier, c'est-à-dire un commencement absolu, lequel étant posé, tous les instants ultérieurs seront, par rapport à lui, absolument consécutifs ; au lieu que, si l'on attribuait à cette durée une antiquité sans commencement proprement dit, tous les moments dont elle se compose seraient, à la fois et également, avant et après, au détriment de la nécessaire et transcendantale coordination des éléments essentiels de la succession. Une existence éternelle de la créature nous paraît donc simplement impossible et ouvertement contradictoire; ce qui n'empêche point que les choses, si elles existent, ne doivent exister de telle sorte qu'elles n'aient pas pu être tirées plus tôt du néant. Bien mieux, c'est parce qu'elles exigent un commencement absolu qu'elles requièrent aussi d'exister toujours.

En effet, si une chose n'est pas toujours, c'est que sa durée est inadéquate à la durée qui lui sert de mesure extrinsèque. Mais si une durée n'a pas de mesure extérieure de même ordre, et, par contre, sert de mesure à tout le reste, il ne peut se faire que le sujet de cette durée n'existe pas toujours. Le temps, en effet, n'est pas causé dans le temps, mais les créatures sont produites dans le temps ou le temps avec elles, et quant à l'éternité, elle constitue une mesure transcendante qui ne mesure pas le temps par mensuration, à la manière d'une norme sur laquelle on calculerait la durée créée, mais par dispensation, à la manière d'une cause qui donne au temps sa mesure ou plutôt produit la mesure qu'est le temps. Si donc il est possible qu'une créature ne soit pas toujours, il est impossible que la créature ou la collection des créatures ne soit pas toujours. Et cela ne signifie pas seulement que la créature existe autant qu'elle existe, ou qu'elle a commencé aussitôt qu'elle a commencé — ce qui constituerait une affirmation oiseuse, — mais qu'elle existe aussi longtemps qu'elle peut absolument exister et qu'elle a commencé aussitôt qu'elle a pu absolument commencer. Car, avant qu'elle soit, il n'y a qu'un *avant* verbal ou logique, qui exige au surplus, comme nous l'avons déjà dit, d'être calculé par comparaison avec son existence réelle et d'être conçu comme une certaine extension de cette existence au-delà de son point de départ; si bien qu'en faisant complètement abstraction de la durée réelle, il n'y a ni *avant* ni *après* même imaginaire. Et si l'on nous dit que le monde actuel aurait pu commencer il y a un milliard de siècles et que, dans cette hypothèse, il aurait maintenant une antiquité égale à celle qu'il possède, plus la différence qui sépare les deux durées, réelle et hypothétique, nous répondrons que, cette supposition étant vérifiée, le monde aurait aujourd'hui exactement l'âge qui est présentement le sien. Car s'il avait été créé à ce moment lointain

dont on parle en le rapportant au moment présent par une distance précise, son premier instant ne serait pas celui qui a marqué réellement son origine. Mais, d'un autre côté, l'addition mentale du milliard de siècles, partant du moment où nous sommes et qui se relie, par une succession constante, au moment initial, repose aussi sur lui et sur toute la durée réelle dont il fait partie : ce fondement venant à manquer, il s'ensuivra que le monde ne pourra plus avoir commencé ni plus tôt, ni plus tard qu'il n'a commencé en fait. Il n'aura pas davantage commencé au même instant, cette façon de concevoir et de s'exprimer ne se justifiant que par la préexistence d'un repère, ici totalement absent, mais on dira que le premier instant du monde est précisément celui-là même qui a commencé la série de sa durée présente. Et parce que, à la différence du mouvement, qui est susceptible d'accélération et de ralentissement, le cours du temps, entendu selon son acception primitive et essentielle d'existence successive, est uniforme et invariable, la chronologie, connue ou inconnue, du monde, serait, à quelque moment que l'on place idéalement son origine, ce qu'elle est dans la réalité.

De tout cela il résulte que, si bien des choses peuvent absolument se produire ou plus tôt ou plus tard qu'elles n'arrivent selon la vérité historique, leur existence se calculant par comparaison avec une existence plus primitive et plus universelle, la créature, dans toute son extension, n'admet qu'un seul et même commencement, que Dieu même ne saurait ni avancer, ni retarder, parce qu'il est impossible de faire une chose ou plus tôt ou plus tard avant d'avoir fait le temps. Le temps commence donc essentiellement parce qu'il est successif, et il commence nécessairement, non pas même dans un instant identique, mais par un instant identique, parce qu'il est le temps et non dans le temps. Par suite, sa longueur, qui est sa durée, ou sa durée qui est lui-même, est, de toute nécessité, constante et immuable, car un monde ne peut absolument pas exister plus tôt ni moins longtemps qu'un autre, tous les deux appelant un commencement identique et une existence sans fin. On doit donc affirmer, pour être exact, que si Dieu crée, il est toujours avec le monde et le monde avec lui, et qu'il n'est pas un seul instant de la durée absolument possible où la créature n'ait coexisté à la cause première, car pas un seul des instants virtuellement contenus dans l'éternité divine ne manque à la plénitude du temps réalisé, envisagé du côté de son point de départ. Il n'est, par conséquent, pas strictement vrai de dire qu'*avant* que le monde fût, Dieu était, à moins toutefois d'entendre cette antécédence dans le sens d'une priorité de nature : car, du point de vue de la durée, aucun *avant* n'a précédé ni pu précéder le premier instant de la créature; mais nous dirons que le monde a été toujours, et sera toujours,

et que Dieu est toujours, parce qu'il n'est ni à présent, ni au présent, mais le présent.

Pour tout dire en peu de mots, la solution de l'alternative à laquelle est soumise l'existence des créatures, est caractérisée par une fixité immuable, et, notamment, de la solution affirmative procède une existence créée qui possède une immobilité analogiquement proportionnelle à celle de son principe et consistant, d'une part, en ce que son annihilation répugne plus encore à la puissance absolue qu'à la sagesse ou à la bonté de Dieu, de l'autre, en ce que sa durée remonte, au moins pour la totalité des créatures, à l'instant le plus primitif que la cause puisse produire. On aurait tort pourtant de croire que le pouvoir d'option de la cause s'étend moins à la conservation qu'à la création, ou qu'il s'exerce à cet égard d'une façon seulement indirecte, puisqu'au contraire la création et la conservation ne se distinguent, comme telles, que du côté de la créature, tandis qu'elles sont en Dieu une seule opération simple, savoir la production de l'être en tant qu'être, impliquant virtuellement la création et la conservation. Dès lors, il y a, du côté de l'effet, une nécessité de conservation fondée sur l'existence initiale, et la créature doit exister toujours parce qu'elle existe d'abord, en sorte qu'il est nécessaire qu'elle soit conservée, mais non pas qu'elle soit absolument, tout son être étant subordonné au premier instant qu'elle pouvait ne pas avoir. Mais de la part de Dieu, la production de l'être, qui est, à la fois et d'un seul coup, créatrice et conservatrice, est immuable, tout en ayant sa racine dans l'autonomie de la cause ; car il faut que l'alternative de l'être et du non-être soit tranchée, et elle ne peut l'être que par une décision qui, éternellement prise, soit immuablement appliquée.

Nous devons, enfin, faire observer brièvement que cette immobilité de l'option, correspondant à l'immobilité de l'antithèse qu'elle résout, ne peut pas ne pas avoir la même force pour chacune des alternatives également universelles qui s'identifient, dans l'essence divine, en une seule alternative subsistante. Dans chacune d'elles, en effet, se retrouve une même opposition entre l'être et le non-être, et, par conséquent, qu'il s'agisse de la production du bien naturel ou de la communication du bien surnaturel, l'essence des choses exige que l'alternative qui se rapporte à l'une et à l'autre et, pareillement, à chacun des deux modes de communication surnaturelle, soit résolue par une décision formellement simple, virtuellement complexe, ayant l'immobilité même de l'éternité divine ; d'où cette conclusion que, si l'option concernant l'élévation de la créature à l'état surnaturel est, pour l'un ou l'autre des deux modes de communication ou pour tous les deux ensemble, affirmative ou approbative et efficiente, la perfection surnaturelle existera autant qu'elle est absolument capable d'exister, nous ne disons pas du côté de la quantité numérique des sujets qu'elle in-

forme, ni de celui des accroissements formels dont elle-même, exception faite de la grâce substantielle d'union, est susceptible, mais au point de vue de l'incorruptibilité et de l'immobilité de l'être.

En effet, s'il convient à la créature, dans son essence la plus universelle, et, aussi bien, à toute créature véritablement subsistante, d'être toujours et uniformément, c'est très précisément parce que l'acte d'être est une participation d'ordre naturel à l'existence universelle et subsistante de Dieu : car il est impossible que cette universalité et cette immutabilité de l'être transcendant ne se rencontrent pas analogiquement dans l'être qui en procède et dans tous les êtres qui sont pleinement des êtres, c'est-à-dire qui sont simplement, parce que subsistants ; et c'est sur cette essentielle proportion de l'être transcendantal avec l'être transcendant que repose l'incompatibilité universelle et absolue de l'être et du non-être, que nous nous sommes efforcé de mettre en lumière. Or, l'être surnaturel est une participation encore plus intime à l'être de Dieu, puisqu'il déifie formellement la créature. Il faudra donc que cet être, gratuitement introduit dans l'ordre des choses créées, y possède une stabilité et une perpétuité, sinon plus effectives que l'être naturel, du moins fondées sur une exigence plus primitive et plus nécessitante. Il existera donc dès le principe, tout au moins dès le principe de la créature capable de le recevoir, et il persévérera toujours. A vrai dire, cette perfection, en tant qu'elle est une participation à la nature divine, sera sujette à une certaine mobilité : mais, d'une part, cette mobilité, uniquement causée par la versatilité de la volonté créée, sera tempérée, du côté de la grâce elle-même, par une inclination, en quelque sorte, transcendante à l'immobilité, et, de l'autre, elle aura sa compensation soit dans l'entière incorruptibilité de la perfection surnaturelle considérée en son ensemble ou sa généralité, soit surtout dans la fixité immuable de la grâce substantielle d'union.

REMI HOURCADE.

(A suivre.)

NOTES ET CRITIQUES

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition, publiée sous le patronage de l'Académie française, par Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE, t. VII[e], in-8°, 538 p. Paris, Hachette, 1913. (Collections *Les Grands Ecrivains de la France*).

Nous voici au septième volume de la Correspondance de Bossuet : nous ne sommes cependant encore arrivés qu'au milieu de l'année 1696 et il nous reste encore près de huit années qui ne sont, certes, pas les moins fécondes de l'activité épistolaire de l'évêque de Meaux. C'est dire assez combien s'affirme de plus en plus la supériorité de la présente édition sur toutes celles qui l'ont précédée. Pour ne parler que de celle de Lachat qui les dépassait toutes, que nous voilà déjà loin des cinq volumes qu'elle consacrait à la correspondance. Pour la seule période embrassée dans ce volume entre janvier 1695 et juin 1696, nous avons ici 41 lettres restées inédites, c'est-à-dire à peu près le cinquième du volume.

Le progrès n'est pas seulement dans l'apport de lettres nouvelles ; il est dans les améliorations qu'a reçues le texte des lettres déjà connues dont 112 ont pu être revues sur les originaux et 63 sur des copies authentiques. Sur les 230 lettres ici éditées une trentaine environ sont adressées à Bossuet : elles émanent de divers personnages, le plus grand nombre de Fénelon, de M[me] Guyon, de Tronson. Il y en a aussi du cardinal d'Aguirre, de Louis XIV, de Tillemont. Parmi celles de Bossuet la plupart s'adressent à quatre religieuses, M[me] d'Albert, M[me] de Béringhen, sœur Dumans, sœur Cornuau. Viennent ensuite parmi les correspondants les plus favorisés Huet, Fénelon, M[me] Guyon, M[me] de la Maisonfort, Tronson, l'abbé Bossuet, alors en voyage à Rome, le cardinal d'Aguirre.

Quelques uns de ces noms sont déjà révélateurs des pensées qui occupent alors l'esprit de Bossuet. La Révocation a mis fin aux discussions avec les protestants, la paix avec Rome a liquidé la malencontreuse question de l'assemblée de 1682, et la querelle du quiétisme n'a pas encore pris l'importance ou l'éclat que l'on sait. Bossuet se livre en tout loisir à la direction des quelques âmes privilégiées qu'il veut bien guider dans les voies de la spiritualité ; il a grand souci, à cette heure, de les prémunir contre la séduction des nouvelles doctrines dont M[me] Guyon et Fénelon se font déjà, discrètement, les défenseurs et les apôtres. Il cherche même au-dehors dans le cardinal d'Aguirre, son adversaire d'hier sur l'affaire des quatre articles, un allié pour le grand coup qu'il médite toujours contre le probabilisme et la morale relâchée.

Le caractère particulièrement ascétique et doctrinal de cette partie de sa correspondance laisse deviner l'intérêt spécial qu'elle présente. On nous dispensera d'y insister davantage ; signalons en passant que, dans les attaques des Carmes contre Papebrock « sur la descendance d'Elie », toutes les sympathies de Bossuet furent pour le savant Bollandiste ; telle thèse de ses adversaires lui paraît « de la dernière im-

pertinence ». On trouvera d'ailleurs sur cette question comme pour les cent autres que touchent ces lettres, toutes les indications désirables dans l'annotation ou les appendices des éditeurs. Il n'y a pas de difficultés ou d'obscurités historiques ou autres que leurs explications ne fassent évanouir. Rien n'échappe à leur information toujours en éveil ; on voit là cités et utilisés des travaux publiés en 1912, ou parfois même encore inédits telle la *Vie de M. Olier*, par M. Monier, qu'on nous donne comme déjà publiée à *Paris* en *1913*. Quelques simples chicanes pour finir : p. 270, n. 2, le nom de la mère de M^me^ de Druy est Jaubert de Barrault et non Joubert ; p. 296, n. 4, il est dit que Dom Estiennot est né à *Varennes*, dans le diocèse d'Autun, il eût été bon de nous avertir de quel *Varennes* il s'agit, puisque six ou sept localités portaient ce nom dans le diocèse d'Autun ; p. 441 on souhaiterait également un peu plus de précision à propos du lieu de naissance du P. Cloche, dont on nous apprend seulement qu'il est « né à Saint-Sever » : il y a plusieurs *Saint-Sever* en France, il faut lire ici Saint-Sever (Landes) ; il eût été possible d'ailleurs de signaler la *Vita del R^mo^ Padre, P. Antonino Cloche*, Benevento, 1721, dont il a été même donné une traduction française, peu répandue d'ailleurs.

A. DEGERT.

Bibliographie annuelle de la théologie, 31^e^ année (1911), éditée par MM. G. KRUGER et M. SCHIAN ; 4^e^ partie, *Histoire de l'Eglise*. Leipzig, Heinsius, 1913, in-8, 432 pages. Prix 17 mk. 55. — *Encyclopédie théologique et ecclésiastique protestante*, 3^e^ édition, par M. HAUCK. Supplément (tomes 23 et 24). Leipzig, Hinrichs, 1913, 2 vol. in-8, IX-816 et 700 pages. Prix 20 marks. — *La Religion dans le passé et dans le présent*. Tome IV, Maassen-Rogge. Tubingue, Mohr, 1913, in-4°, VIII-2368 col. Prix de souscription aux 5 volumes, 120 marks ; à partir de janvier prochain, 130 marks. Ces trois ouvrages sont en allemand.

Le premier fascicule du *Theologischer Jahresbericht* pour *l'Histoire ecclésiastique* a récemment paru. Ultérieurement sera publié ce qui concerne la période 1648-1815 et les travaux d'ensemble. En revanche on trouve déjà dans la livraison éditée la revue des publications sur le XIX^e^ siècle et, à part, celles qui ont pour objet les dernières années (depuis 1900). Au début ceux qui s'intéressent à l'histoire des dogmes et à la patrologie trouveront, comme d'habitude, intelligemment classés les livres et articles parus sur ces questions en 1911. L'on sait que, pour un certain nombre d'entre eux, les éditeurs ajoutent quelques lignes de compte rendu. Il est superflu de faire à nouveau l'éloge de ce recueil extrêmement utile, dont la disparition serait vivement à déplorer. Récemment la direction de l'entreprise poussait un cri d'alarme et laissait entrevoir, si des secours opportuns ne venaient à son aide, la nécessité de suspendre la publication. Espérons que l'appel sera entendu.

La *Realencyklopaedie* protestante de Hauck s'est augmentée de deux volumes de supplément qui mettent l'ouvrage à jour. Commencée en 1896 et terminée en 1908 et 1909 par la publication du 22^e^ volume et de la table, enrichie en 1913 de ces deux forts volumes,

elle mérite d'être citée en exemple pour la rapidité et le sérieux du travail, au même titre que l'*Encyclopédie* pour les catholiques de langue anglaise. Les deux volumes de supplément contiennent soit des rectifications et des additions, surtout bibliographiques, aux articles antérieurs, soit des notices sur quelques savants décédés récemment ou dont la mention avait été omise, soit des exposés historiques ou doctrinaux et des statistiques informant sur le mouvement religieux actuel. Quelques réserves qu'il y ait à faire sur l'esprit de ce recueil, il sera très utilement consulté.

Avec des réserves plus accentuées encore, il est juste de répéter les mêmes éloges pour la publication *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, dont le cinquième et dernier volume est en cours de publication. Je ne reviens pas sur les détails donnés à l'occasion de l'apparition des trois premiers volumes (1). Le quatrième (*Maassen-Rogge*) a été composé selon la même méthode rigoureuse, toute à l'avantage du lecteur. Je me contenterai d'indiquer le titre de quelques articles plus détaillés : contes, peinture, magie, astrologie et divination, Marie, homme, Mélanchton, messe, missions, état monastique, mosquée (avec planche), Moyse et ses livres, mystères, mystique, livres de consultation, loi naturelle, naturalisme, néo-kantisme, Pays-Bas, Autriche-Hongrie, révélation, sacrifice, sociétés secrètes, orthodoxie, églises orthodoxes, papauté, Paul, piétisme, prédication, presse, prophètes, protestantisme, rationalisme, royaume de Dieu, histoire des religions, renaissance. Ces sujets disparates sont étudiés du point de vue de la religion, histoire ou valeur doctrinale et pratique. Indépendamment des renseignements positifs que fournissent ces articles, ils font connaître les opinions de la critique radicale sur les problèmes religieux discutés par la science actuelle. Ferdinand CAVALLERA.

J. DELBREL, S. J., *Esto fidelis*, 1 vol. in-12, 186 pages. G. Beauchesne, Paris, 1913. Prix, 2 francs.

Ce livre s'adresse particulièrement aux « jeunes religieux ». L'auteur veut assurer leur persévérance : 1° en leur exposant nettement les raisons qui les pressent de demeurer dans l'état religieux; 2° en renversant de fond en comble les prétextes plus ou moins spécieux qu'on peut alléguer pour justifier la sortie du cloître. Aux sécularisations occasionnées par les lois brutales votées contre les ordres religieux, se sont ajoutées d'autres sécularisations que tout fidèle doit blâmer, quelle que soit d'ailleurs l'importance du rôle que se sont attribué les anciens religieux en méconnaissant pratiquement l'esprit de la circulaire signée du cardinal Vivès le 15 juin 1909. La lecture de cette brochure sera donc d'un grand intérêt pour les novices, surtout si elle est accompagnée du commentaire historique qu'elle comporte.

Th. CHEMINAT.

R. P. Dom LECLERCQ, *Les Martyrs, XI, La Révolution, 1791-1794*. Paris, Oudin, 1911, in-12, CXXIV, 520 p.

Avec ce tome XI de sa série des *Martyrs* où il publie les pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du Christianisme jus-

(1) Voir *Bulletin* 1909 p. 443-4; 1911 p. 184; 1912 p. 470-71.

qu'au vingtième siècle, l'infatigable Dom Leclercq aborde les victimes religieuses de la Révolution. Dans cette vingtaine de martyres, individuels ou collectifs, dont on nous met les récits sous les yeux, les plus célèbres sont ceux des victimes des massacres de septembre (Paris, 2, 3 sept. 1792), de Louis XVI, des Carmélites de Paris, des Clarisses et des Carmélites de Lyon, des quatorze prêtres de Laval, etc. Ces récits sont empruntés à diverses sources, soigneusement indiquées, et adoptés de préférence à d'autres pour des raisons généralement très plausibles. Le R. P. se borne le plus souvent à faire précéder ces « actes des martyrs » de quelques lignes d'explications et de les accompagner de notes intermittentes qu'on souhaiterait plus fréquentes, plus étendues et parfois plus critiques ou plus précises dans leurs références. Il donne bien facilement créance à certaines affirmations de Barruel, et d'Auribeau ne pèche pas seulement par excès de phraséologie oratoire.

Ces récits sont précédés d'une longue introduction sur le progrès de l'irréligion en France, du dix-septième siècle à la Révolution. Elle ne manque ni d'intérêt ni de vérité ; on y voudrait seulement plus de personnalité. Les longues citations d'Aubertin, de Taine ou de Renan succèdent à celles de Faguet, lesquelles succèdent à celles de Lanson, lesquelles font suite à celles de Sainte-Beuve, etc. Le R. P. a bien ses raisons pour cela. « Je prends plaisir, nous dit-il, à ces longues citations tirées d'auteurs peu familiers aux lecteurs de ce *Recueil d'actes des martyrs*. Cette façon de faire contribuer des indifférents ou des adversaires, quand ils ont exprimé des idées justes sur un sujet qui nous occupe à un point de vue différent, n'eût pas été, je pense, pour leur déplaire. » Les auteurs cités penseront ce qu'ils voudront du procédé, mais les lecteurs constateront qu'avec toutes ces citations nous voyons bien le caractère dominant de la fin du dix-septième siècle et du commencement du dix-huitième siècle, mais nous n'apercevons nulle part ce progrès dans l'irréligion qu'on nous annonce ; à peu près rien dans ce long exposé ne se réfère aux vingt années qui précèdent la Révolution et qui devraient pourtant marquer le point culminant de ce mouvement d'idées dont on nous a décrit si copieusement les premières oscillations.

Il y a là, nous n'en disconvenons pas, des vues souvent justes, parfois hardies, mais parfois aussi discutables. On est plutôt étonné de voir ici opposer « le jansénisme et le molinisme », comme si après les condamnations solennelles des papes Innocent X, Alexandre VII, Clément XI, il était permis de réduire le jansénisme à une simple querelle d'écoles théologiques selon la tactique chère à Arnaud, à Quesnel et à leurs amis. Le R. P. ne nous paraît pas mieux inspiré quand il exprime l'avis que « la seule tactique à adopter eût été peut-être d'imposer à tous le silence ». Ignore-t-il donc que c'est à ce parti que s'arrêta l'indolence de Louis XV ? On sait ce qui advint. Les Jansénistes, en pleine révolte contre les décisions les plus solennelles de l'Eglise, n'en demandèrent pas moins à être admis aux sacrements et les parlements complices appuyèrent leurs prétentions, tandis qu'au nom du silence imposé ils condamnaient au feu les mandements où les évêques s'élevaient contre les attitudes scandaleuses des appelants et réappelants.

A. DEGERT.

CHRONIQUE

Notre rentrée. — Elle a eu lieu le lundi, 27 octobre, et a amené dans notre séminaire universitaire 38 jeunes ecclésiastiques des divers diocèses de la région. Si on considère la pénurie actuelle des séminaires, et les besoins des paroisses, on pourra se rendre compte de l'importance que NN. SS. les Evêques attachent aux études supérieures et des sacrifices qu'ils sont disposés à consentir pour en faire bénéficier leurs prêtres.

Dès le lendemain s'ouvraient les exercices de la retraite qui ont été prêchés par le R. P. dom Romain, abbé des Bénédictins d'Encalcat actuellement exilés en Espagne. La parole de ce vénérable religieux, pleine de doctrine et d'onction, fortement nourrie de la Sainte Ecriture, a saisi ses auditeurs et les a aidés à tirer le plus grand fruits de ces saints exercices, qui se sont clôturés le dimanche.

Le lundi, jour des morts, une messe solennelle a été célébrée dans la chapelle de l'Institut, pour les Recteurs, professeurs, anciens élèves et bienfaiteurs de l'œuvre.

Le lendemain, 4 novembre, maîtres et élèves se retrouvaient dans notre chapelle, pour la messe du Saint Esprit, à la suite de laquelle les professeurs ont renouvelé la profession de foi et prêté le serment antimoderniste.

Immédiatement après, a eu lieu l'ouverture des cours. Aux 38 étudiants du séminaire universitaire sont venus se joindre quelques ecclésiastiques externes et un groupe assez important de laïques ; et c'est environ une soixantaine d'auditeurs qui fréquentent régulièrement les cours de nos diverses facultés.

⁂

Le mardi, 11 novembre, NN. SS. les Archevêques et Evêques protecteurs de l'Institut ont tenu leur réunion annuelle sous la présidence de Mgr l'Archevêque de Toulouse. Etaient présents : Mgr l'Archevêque d'Auch, NN. SS. les Evêques de Tarbes, Aire, Carcassonne, Rodez, Mende, Bayonne, Agen, Pamiers, Cahors et Tulle. Dans une séance privée l'Assemblée s'est occupée des intérêts moraux et matériels de l'Institut. Elle a dû en particulier pourvoir au remplacement de M. l'abbé Cazes, professeur de logique et de métaphysique, des raisons impérieuses de santé l'ayant condamné au repos absolu dès le début de son enseignement. M. l'abbé Cathala a été agréé pour lui succéder.

L'après-midi, la séance publique réunissait NN. SS. les Evêques, auxquels était venu se joindre, Mgr Gazaniol, ancien évêque de Constantine. Autour d'eux se pressait dans la salle Desprez une nombreuse assistance d'amis de l'Institut, désireux de nous témoigner leur sympathie.

Les discours furent prononcés par Mgr le Recteur, M. le chanoine Baylac et Mgr de Ligonnès, évêque de Rodez.

Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, chancelier, remercia le vénéré Mgr de Rodez en quelques mots heureux qui exprimaient trop bien les sentiments de tout l'auditoire, pour n'avoir pas été interrompus par des applaudissements répétés. Nous sommes heureux de pouvoir communiquer à nos lecteurs ce délicat remerciement auquel s'ajoutèrent des souhaits de cordiale bienvenue et des encouragements précieux.

Allocution de Monseigneur l'Archevêque de Toulouse.

MESSIEURS,

Magister dixit et bene dixit, — et l'attention sympathique que vous venez de porter à son ardente parole, montre bien l'opportunité et la sagesse de ses conseils. En votre nom, du fond du cœur, je le remercie et je me fais le garant de votre docilité à suivre des instructions données avec une onction, une autorité qui n'ont d'égales que la sincérité de notre attachement à sa personne et notre respectueuse admiration.

Je remercie NN. SS. les Archevêques et Evêques protecteurs de cet Institut, qui veulent bien tous les ans se déplacer et venir ici nous donner le témoignage touchant de l'intérêt qu'ils portent à notre œuvre. Cette œuvre qui est l'héritage sacré de nos devanciers, et que nous avons à cœur, malgré le malheur des temps, la diminution des ressources, la pénurie des sujets, de faire prospérer au prix des plus durs acrifices !

Parmi eux je suis heureux de saluer Mgr Métreau, évêque de Tulle, nouvellement arrivé parmi nous. Les regrets qu'il a laissés à Bordeaux et à Tours nous disent combien la providence a été pour nous bonne mère en nous l'envoyant, pour nous dédommager de la perte que nous faisions dans la personne de Mgr Nègre, qui nous fut montré plutôt que donné ! Nous sommes tous très reconnaissants à Mgr Gazaniol, d'avoir bien voulu se joindre à nous, nous honorer de sa présence et, en bon Toulousain jaloux des gloires de son pays, nous donner cette marque de bienveillance.

Et les fidèles amis de l'Institut, les fils, les petits-fils de ceux qui contribuèrent jadis, si généreusement à sa fondation et auxquels nous attachent les liens de la reconnaissance, ceux qui aiment cette maison, qui la fréquentent, qui l'honorent, dont bon nombre sont ici présents, je n'aurai garde de les oublier !

A tous, j'offre l'expression de notre profonde gratitude.

A notre tour, Messieurs, nous vous demandons de nous rester fidèles.

Assurément, parmi les Instituts Catholiques de France, celui de Toulouse n'est ni le plus nombreux ni le plus fortuné, mais sachez bien que pour tout le reste, il s'est fait dans tous les temps un devoir

de n'être inférieur à aucun autre, et que tous ici, évêques, recteurs, doyens, professeurs, par l'intégrité de la doctrine, par le rayonnement de la science et de la vertu, nous aurons à cœur de lui garder un rang d'honneur digne de son passé, répondant au vœu de ses bienfaiteurs et aux espérances de l'Eglise.

Les Evêques clôturent la séance en bénissant l'assemblée.

« Plaise à Dieu, ajouterons-nous avec la *Semaine Catholique* de Toulouse, que tous les amis de l'Institut par une générosité des plus intelligentes et des plus opportunes, viennent en aide aux maîtres vaillants qui, sans trêve, forment des hommes et forgent des armes pour défendre la vérité. »

Rapport sur la Faculté Canonique de Philosophie, lu à la séance solennelle de rentrée par M. le chanoine BAYLAC, *doyen.*

MESSEIGNEURS,
MESDAMES,
MESSIEURS,

Je suis chargé de lire devant vous une note sur la Faculté de philosophie. Rassurez-vous donc : ce n'est pas un long discours que vous allez entendre, ni le développement d'une thèse abstraite et profonde.

Que puis-je faire de mieux que de vous présenter la jeune Faculté de philosophie ? La jeune Faculté, le terme est-il bien exact ? Il y a quatorze ans, le 30 juin 1899, sur la demande de Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse, chancelier, et de NN. SS. les Evêques de la circonscription universitaire de l'Institut Catholique, la Faculté de philosophie, ainsi que du reste sa sœur, la Faculté de droit canonique (je ne parle pas de la Faculté de théologie dont l'existence canonique est antérieure de dix ans), la Faculté de philosophie fut fondée canoniquement par Lettres patentes de Rome. Son Eminence le cardinal Satolli, préfet de la Congrégation des Etudes, écrivait : « En vertu du mandat qui nous a été confié par N. S. P. le Pape Léon XIII, nous érigeons canoniquement dans l'Institut Catholique de Toulouse la Faculté de philosophie. Et nous déclarons et nous décrétons qu'en vertu de ces Lettres elle peut jouir du privilège apostolique de conférer tous les grades académiques aux clercs qui auront suivi normalement ses cours. » En effet, la Faculté de philosophie, pendant treize ans, a usé de ce privilège; elle a conféré des grades, quelques diplômes de licence et deux doctorats. Elle n'était donc pas, avant l'année dernière, *en puissance*, comme l'on dit dans le langage scolastique; elle était *en acte*, mais en acte imparfait. Elle était autonome en droit; elle ne l'était pas en fait. Que lui manquait-il donc? Il lui manquait ce qui manque à un corps pour vivre d'une vie propre et entière, un organisme complet. Il lui manquait des professeurs, il lui manquait des élèves lui appartenant. La Faculté de philosophie, comme la Faculté de droit canonique, n'avait guère comme élèves que les élèves de théologie. NN. SS. les Evêques, comprenant

l'importance pour la théologie de l'étude de la philosophie et du droit canon, avaient sagement ordonné que les élèves de théologie, tout en suivant les cours de cette Faculté, devaient opter entre la philosophie et le droit canon. Les trois Facultés formaient donc une sorte de fédération dont les intérêts communs étaient gouvernés par un Conseil fédéral composé des professeurs des trois Facultés. Ce régime, sans compter qu'il fit régner une paix inaltérable entre les trois Facultés, offrait des avantages. Ainsi, les élèves venaient nombreux aux cours de philosophie et y apportaient une ardeur et un enthousiasme juvénile. Mais il avait aussi des inconvénients. Le premier, c'est que le cumul des grades étant interdit par Rome, rarement les élèves de philosophie se trouvaient dans les conditions voulues pour prendre leur licence ou leur doctorat. Mais le plus grave, c'était que le nombre des cours étant nécessairement fort limité, l'enseignement philosophique était incomplet et semblait insuffisant, surtout dans les circonstances présentes. C'est cette insuffisance de l'enseignement de la philosophie qui a amené le changement dont nous avons à vous parler.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance de l'enseignement philosophique. Tous les esprits qui réfléchissent n'ont pas de peine à la reconnaître. Qu'est-ce que la philosophie, sinon la science qui applique la raison humaine à l'étude de la nature, de l'origine et de la fin de l'homme? Nature, origine, fin : questions inévitables qui se posent à tout esprit raisonnable, questions éminemment vitales pour lesquelles nous avons besoin non d'une solution quelconque, mais d'une solution vraie et inébranlable. C'est le privilège de l'homme de se poser ces questions ; c'est son honneur de pouvoir les résoudre. Ç'a été sa gloire d'avoir démontré que le monde est contingent, que Dieu est son créateur, que l'homme, créature de Dieu, est libre, qu'il a une âme immortelle. Mais si la connaissance de ces vérités est nécessaire à l'homme, en tant qu'homme, elle est aussi nécessaire au chrétien. La religion a besoin que la raison lui fournisse certainement ces vérités, qu'elle démontre en outre par ses propres forces que Dieu a pu révéler, qu'il a révélé ; en un mot, la religion a besoin que la raison lui apporte de sûrs motifs de crédibilité, afin que l'acte de foi soit avant tout un acte raisonnable, *rationabile obsequium*. Or, si nous considérons les systèmes philosophiques modernes, si nous regardons les réponses qu'ils ont faites à ces hautes questions, que de tâtonnements, que d'incertitudes, que d'erreurs ! Et, par conséquent, quelle formation saine et vigoureuse ne faut-il pas, pour n'être pas victime des fausses conceptions, des faux raisonnements, pour découvrir le sophisme perfide là où il se cache, enfin pour revendiquer, pour rétablir les droits de la saine raison méconnue?

Cette formation philosophique a-t-elle été suffisante de nos jours? La crise du modernisme est venue nous répondre. La crise moderniste, disons-le bien haut, n'a été une crise religieuse que parce qu'elle a été d'abord et avant tout une crise philosophique. La belle encyclique *Pascendi* de Pie X le démontre péremptoirement. Pour atteindre et mettre à nu l'erreur moderniste, cette erreur qui n'est pas une erreur particulière, mais une erreur universelle, qui a infecté toutes les sciences re-

ligieuses ; pour la mettre à nu, disons-nous, l'Encyclique a scruté les principes sur lesquels elle repose et elle a montré clairement que ces principes étaient les principes de fausses philosophies. Elle est si convaincue que l'erreur philosophique est à la base du modernisme, que le principal remède qu'elle prescrit pour s'en garantir, c'est l'étude d'une saine philosophie, de la philosophie traditionnelle.

Faut-il s'étonner que, frappé des ravages causés dans l'Eglise par de fausses philosophies, Mgr le Recteur, dont la fonction principale est de veiller sur les études — *praesidet et providet* — ait songé à développer l'enseignement de la philosophie traditionnelle à l'Institut Catholique et se soit ouvert de ce projet à son chef, Monseigneur le Chancelier ? Monseigneur le Chancelier accueillit l'idée avec empressement et avec amour ; il eut à cœur la réalisation d'un projet d'où il espérait que sortirait un grand bien. Il écrivit à ce sujet à ses vénérés Collègues, protecteurs de l'Institut Catholique, et, le 12 novembre 1912, l'Assemblée générale ratifia solennellement le vote que chaque membre avait émis séparément. La Faculté de philosophie était régulièrement organisée.

Rome ne pouvait demeurer insensible à une mesure d'une telle portée ni oublier d'en témoigner hautement sa satisfaction. Aussi, le 2 avril 1913, dans la lettre que Pie X adressait à Monseigneur le Recteur, Sa Sainteté disait : « Ce qui particulièrement Nous a été agréable, c'est de voir que, inspirés par vous, les Evêques ont songé à développer conformément à Notre désir l'enseignement de la philosophie ; de telle sorte que cet enseignement, important entre tous, sur lequel, comme sur un fondement, reposent tous les autres, soit parfaitement et solidement constitué. »

La Faculté avait donc son autonomie de droit et son autonomie de fait. Elle était détachée de la théologie, mais seulement administrativement et non hiérarchiquement. La Faculté de philosophie aime à reconnaître la suprématie de la théologie, et volontiers et justement elle se subordonne à elle : *ancilla theologiae*. Un philosophe-théologien du Moyen-Age disait (1) : « Etant admis que la science théologique est vraie, comme il est évident que le vrai ne peut pas être opposé au vrai, il faut dire absolument que la raison ne saurait nullement être contraire à cette autorité, bien plus que toute raison droite doit lui être conforme. » Cette formule, nous la faisons nôtre, parce que reconnaître ainsi la maîtrise de la théologie, c'est simplement être raisonnable.

* * *

Nos débuts ont été modestes. La Faculté n'a eu la première année que quelques élèves et n'a conféré que quatre diplômes de licence. Cependant nous n'avons pas de craintes pour son avenir. N'est-il pas vrai que souvent les plus grandes choses en ce monde ont d'humbles commencements ? Je me rappelle avoir vu une photographie qui représentait les

(1) Henri de Gand.

sources de la Garonne. Ces sources sont si exigües, elles sont si peu visibles, que le photographe amateur ne trouva rien de mieux, pour en photographier l'endroit, que d'y étendre la serviette blanche où s'était étalé son déjeuner. Au fond des Pyrénées, coulent donc deux minces filets d'eau. Mais 150 kilomètres plus loin, ces deux filets d'eau, grâce il est vrai à de nombreux affluents, sont devenus un superbe fleuve, large, coulant à pleins bords, étalant au soleil ses immenses nappes limpides, la Garonne enfin, la Garonne dont l'ambition, au dire du chansonnier, aurait pu être si grande : *Si la Garonne avait voulu..... !*

Certes, la Faculté de philosophie est loin de songer à réaliser les beaux rêves de la Garonne de Nadaud, quoique cependant elle compte plus d'affluents qu'elle : l'Adour et l'Aude ne sont pas des affluents de la Garonne. Ses visées sont moins vastes et moins lointaines. Si elle a des espérances, elle les met avant tout dans ses affluents ; et à chacun d'eux elle demanderait peu, seulement quelques gouttes d'eau. Et à son tour elle tâcherait de rendre cette eau aussi limpide, aussi savoureuse et bienfaisante que celle des torrents de nos monts.

Une de ses ambitions serait de travailler à la formation des professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire et des grands séminaires de notre région universitaire, parce qu'elle croit qu'elle ferait quelque bien. Elle professe une doctrine qui, à toutes les époques de l'Eglise, a reçu les plus hautes approbations et les plus grands encouragements, une doctrine qui dans ses lignes fondamentales au moins constitue, on peut le dire, la *philosophia perennis :* c'est la doctrine d'Aristote et de la Scolastique.

Elaborée par ce grand génie grec, cette doctrine a été synthétisée, complétée et rectifiée par les plus grands maîtres chrétiens du Moyen-âge. « Cette philosophie chrétienne, dit un maître universitaire contemporain (1), si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails, qu'elle semblait constituée pour l'éternité. » Sans doute, les systèmes modernes ont tenté de la détruire ; mais on ne détruit que ce qu'on remplace : elle n'a pas été remplacée. Telle est notre philosophie. C'est à l'enseigner et à la défendre que la Faculté de philosophie veut s'employer dans la mesure de ses forces.

Mais si l'objet principal de son application, c'est l'étude de la philosophie scolastique, nous devons dire qu'elle ne veut pas et ne doit pas ignorer les mouvements d'idées modernes et contemporains. Elle veut les connaître ; elle veut les enseigner, soit pour les combattre et prémunir ses élèves, soit, quand la chose sera possible, pour les utiliser.

Nous pensons qu'un pareil enseignement serait utile aux professeurs de philosophie de nos collèges et de nos grands séminaires. Formé par la philosophie scolastique, le professeur de nos collèges pénétrerait son enseignement de l'esprit et la méthode de cette philosophie et, tout en répondant aux questions du programme qui lui est imposé, donnerait à ses élèves une formation solide et sûre. De même, le professeur du grand séminaire ferait apprécier et aimer une philosophie qui est austère sans doute, comme doit l'être toute philosophie sérieuse, mais qui n'est pas,

(1) E. Boutroux.

comme on l'a cru trop longtemps, une philosophie rébarbative. Ainsi, la Faculté de philosophie formerait non seulement l'esprit des professeurs, mais encore indirectement l'esprit de toute une jeunesse studieuse. Comme un modeste fleuve, après avoir reçu ses affluents, elle communiquerait à chacun d'eux les propriétés de la source.

Une pareille ambition ne nous semble pas démesurée. Que prétend la Faculté de philosophie sinon réaliser ce qu'ont déjà réalisé ses sœurs, la Faculté de théologie, la Faculté des lettres, et l'Ecole supérieure des sciences? La Faculté de théologie a fourni les grands séminaires de professeurs de Théologie, d'Histoire et d'Ecriture sainte. La Faculté des lettres a envoyé dans nos collèges une pléiade de licenciés ès-lettres, de licenciés en histoire et de licenciés en langues vivantes. L'Ecole supérieure des sciences a formé les professeurs de mathématiques, de physique et de chimie de nos établissements libres. On peut dire sans exagération que ces trois Facultés ont développé et perfectionné l'enseignement libre de nos seize diocèses. La Faculté de philosophie voudrait modestement marcher sur leurs traces.

*
* *

Je viens d'indiquer rapidement ce que la Faculté de philosophie était, ce qu'elle est devenue et ce qu'elle voudrait être. Il me reste à vous dire un mot de son enseignement pendant l'année écoulée.

La Faculté de philosophie possède trois chaires : la chaire de Logique et de Métaphysique, la chaire de Psychologie et de Morale, la chaire de Critériologie et d'Histoire de la philosophie. Le nouveau professeur de la nouvelle chaire de Métaphysique, notre très sympathique collègue, M. l'abbé Cazes, heureux de l'honneur qui lui était fait de collaborer à la belle œuvre de l'enseignement supérieur, se livra, sans compter avec ses forces, à son rude labeur. Malheureusement, avant la fin de l'année, sa santé, depuis quelque temps déjà ébranlée, ne lui permit pas de continuer son enseignement. La Faculté tient à lui exprimer en même temps et ses vifs regrets et sa vive reconnaissance.

Le professeur de psychologie et de morale, M. l'abbé Michelet, a fait porter son enseignement sur la psychologie, en s'inspirant avant tout de la philosophie scolastique, de son esprit et de sa méthode. Cette science aujourd'hui a produit des travaux innombrables. Mais presque toujours ce sont recherches de détail, observation de menus faits, expérimentations de laboratoire. Le positivisme est passé par là avec son parti pris exclusif des questions essentielles. Le professeur de psychologie s'est gardé, sans doute, de méconnaître l'intérêt de ces études. Il s'est efforcé de dresser l'inventaire des acquisitions faites sur la psycho-physiologie des sensations, sur les localisations cérébrales, sur la nature, le rôle et les types des images, sur la mémoire. Mais il ne s'est pas laissé absorber par ces analyses.

L'objet principal de son enseignement, a été l'étude de la psychologie rationnelle. c'est-à-dire de la nature métaphysique de l'âme. Pour cette démonstration, le professeur s'est éclairé surtout aux doctrines de saint Thomas. Dans le dessein de la mieux faire connaître et aimer, il a tenu à mettre ses élèves en contact direct avec la pensée du saint docteur. Il

s'est efforcé de leur montrer ce qu'il y a de plénitude dans la doctrine, de rigueur scientifique dans la méthode, de conformité aux données de l'expérience.

Mais à côté de la solution scolastique sur la nature de l'âme, le professeur rencontrait celle des faux systèmes contemporains. Aussi a-t-il tenu à les discuter longuement : le phénoménisme qui admet l'étrange hypothèse de pensées sans un sujet pensant ; le matérialisme, empruntant ses arguments tantôt aux sciences mécaniques et physiques, tantôt aux sciences biologiques, le parallélisme d'un Bain, sorte de matérialisme plus élégant et plus prudent, le monisme d'un Le Dantec ou d'un Haeckel, sorte de bizarre roman où tout est confondu : science, imagination et parfois supercherie.

Le professeur de critériologie et d'histoire de la philosophie a étudié de son côté le problème de la connaissance, problème important, fondamental, puisqu'il s'agit de la valeur et de la portée de la connaissance humaine. Mais comment le poser ? Faut-il dire avec Kant qu'il se pose ainsi : Déterminer, avant toute expérience, *a priori*, comme il dit, les lois que l'esprit doit suivre dans l'acquisition de la connaissance ? Quelle gageure et quel paradoxe ! Comprend-on qu'on puisse connaître une chose avant toute expérience ? C'est à l'œuvre qu'on connaît l'ouvrier ; c'est par ses actes qu'une faculté se révèle et par conséquent est connue. Sans doute, Kant a cherché à expliquer et à justifier la position prise, mais ses raisons ne paraissent pas concluantes. Le professeur a posé le problème comme le posait Aristote et les philosophes scolastiques : de la nature des effets, il faut remonter à la nature des causes ; des opérations des facultés il faut remonter à leur causalité. C'est là la marche naturelle de l'esprit humain.

Après avoir posé le problème de la connaissance, le professeur a étudié tour à tour la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Comprenant que la solution donnée au problème de la connaissance sensible décidait du sort de toute la connaissace, il s'est appliqué, pour assurer l'objectivité de cette connaissance, à montrer que les facultés sensibles ne saisissaient pas seulement de simples modifications d'elles-mêmes ou de vaines apparences des choses, mais saisissaient à leur façon les choses telles qu'elles sont. Et il s'est efforcé de résoudre les difficultés que les sciences physiques et physiologiques semblaient apporter à l'établissement de cette thèse.

Dans l'étude de la connaissance intellectuelle, le professeur a rencontré la fameuse question des Universaux, question sur laquelle ont rompu tant de lances tous les philosophes de tous les temps, et non seulement du Moyen-Age : nominalistes, conceptualistes, réalistes. Il a opté pour la solution d'Aristote si pleinement justifiée par saint Thomas, comme répondant à la nature des choses et assurant seule l'objectivité de la connaissance.

Ayant rencontré aussi dans l'étude du problème de la connaissance le système de Kant qui est si en faveur aujourd'hui et dont on ne saurait d'ailleurs méconnaître la vigoureuse originalité, le professeur a étudié avec ses élèves l'ouvrage où le philosophe de Kœnigsberg a exposé ses idées, la fameuse *Critique de la Raison pure*. Sa conclusion a été que

l'œuvre de Kant est une puissante construction de l'esprit, mais une construction artificielle qui ne s'accorde pas avec la réalité des choses.

Les professeurs de philosophie ne se sont pas contentés de donner leur enseignement ; ils ont voulu que leurs élèves y prissent une part active et soutenue. Persuadés que rien ne remplace le travail personnel, ils leur ont donné régulièrement des questions philosophiques à traiter par écrit ; et, de plus, ils leur ont fait faire à tour de rôle des conférences. Nous devons dire que ces travaux ont été très satisfaisants.

Je viens de vous présenter la Faculté de philosophie. C'est un aphorisme philosophique que tout être tend à persévérer dans l'être et que lorsqu'il s'agit d'un être vivant, cet être tend à se développer et à prendre son accroissement normal et spécifique. La Faculté de philosophie vit et, comme un être vivant, elle veut vivre et se développer. Elle vivra et prospérera, grâce au dévouement généreux et constant de NN. SS. les Evêques, dévouement qu'ils ont déjà montré en l'organisant, dévouement dont nous sommes sûrs pour l'avenir, en voyant l'intérêt qu'ils portent à toutes les œuvres de l'Institut catholique. Nous savons, sans doute, les difficultés de toutes sortes que les temps présents leur ménagent et combien le recrutement de leurs prêtres et de leurs professeurs devient malaisé. Mais nous savons aussi, et cela nous suffit pour être confiants, que les obstacles ne sauraient les arrêter et que rien ne leur est plus cher que l'œuvre de l'Enseignement supérieur (1).

⁂

Examens. — Aux lauréats dont les noms ont déjà été publiés, la session d'examens de novembre nous permet d'ajouter les suivants.

Ont été reçus licenciés ès lettres : MM. Brunel, du diocèse de Carcassonne ; Dhers, du diocèse de Pamiers ; Larroche, du diocèse d'Auch.

Ont obtenu les certificats d'études supérieures scientiques : Mathématiques générales : MM. Durrieu (assez-bien) ; Gérardin.

Chimie générale : M. Mazel.

Ce dernier, ayant 3 certificats, est licencié ès sciences.

(1) Pour se conformer aux statuts donnés par Rome, la Faculté canonique de philosophie doit avoir un collège doctoral composé des professeurs en exercice et de docteurs choisis dans la région universitaire de l'Institut Catholique.

Ce collège vient d'être formé.

Nous donnons la liste de ses membres telle qu'elle a été approuvée par NN. SS. les Evêques à leur dernière réunion générale du 11 novembre :

MM. le chanoine Baylac, *doyen*, — l'abbé Michelet, professeur, — l'abbé Cathala, professeur, — l'abbé Carrière, professeur, — l'abbé Bernies, chanoine (Carcassonne), — l'abbé Fournier, Supérieur du Grand Séminaire (Auch), — l'abbé Gayan, Directeur au Grand Séminaire de Poyanne (Aire), — l'abbé Huftier, vicaire à Figeac (Cahors), — l'abbé Mathieu, Directeur au Grand Séminaire de Nay (Bayonne), — l'abbé Georges Taurines (Toulouse).

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Lettre de S. S. le Pape Pie X à Mgr le Recteur. . . 145

Baylac (J.). — Rapport sur la faculté canonique de philosophie. 433

Breton (Mgr). — Un homme de foi et de science, Frédéric Ozanam. 97

— Le devoir présent. 385

Cavallera (F.). — A propos d'un compte rendu. . . 79

— Le trésor de la foi orthodoxe de Nicétas Acominatos Choniate. 124

— Le décret du concile de Trente sur le péché originel. 241, 289

Dedieu (J.). — Lettres inédites de Fénelon. 215

Degert (A.). — Réaction des « Provinciales » sur la théologie morale en France 400, 442

Desnoyers (L.). — La Religion de Yahwè et l'occupation de Canaan (fin) 3

Guibert (J. de). — Quelle a été la pensée de Saint Thomas sur le salut des infidèles?. 337

Hackspill (L.). — Le conflit des deux cultures en Alsace-Lorraine. 49

Hourcade (R.). — La pensée créatrice . . . 259, 356, 454

Jugie (R. P.). — Lettre à propos d'un compte rendu. 79

Ligonnès (Mgr de). — L'Œuvre de l'Institut catholique 433

Rédaction (La). — Monsieur Engène Franon 176

Rivière (J.). — Le dogme de la Rédemption : essais de démonstration rationnelle 316

Saltet (L.). — Aux origines du gallicanisme : une prétendue ambassade de Saint Louis à Innocent IV, à Lyon, en juin 1247. . . . . 147, 193

NOTES ET CRITIQUES.

AIGRAIN (R.). — *Manuel d'épigraphie chrétienne*, II, *Inscriptions grecques*.. 144
— *Synchronismes de la théologie catholique*..... 227
ALBANÈS, FILLET et CHEVALIER. — *Gallia christiana novissima. Histoire des archevêchés, évêchés et abbayes de France, Saint-Paul-Trois-Châteaux* 335
ALBANÈS et CHEVALIER. — *Institutions liturgiques de l'Eglise de Marseille (XIII^e siècle)*..... 375
ALÈS (P. d'). — *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fascicules VII et VIII..... 93
Alliance des maisons d'éducation chrétienne. — Vingt-six congrès pédagogiques..... 429
AMANN. — *La Vulgate sixtine de 1590*..... 34
AMELLI. — *Collectanea biblica latina. — Liber psalmorum, iuxta antiquissimam latinam versionem*..... 92
ARNDT. — *Die unvolkommene Reue nach den Lehrsbestimmungen des Tridentiner Konzils* 432
AUGUSTE. — *La Compagnie du Saint-Sacrement à Toulouse*..... 240
BACHELET (Le). — *Auctarium Bellarminianum*..... 373
BAUNARD (M^gr). — *Frédéric Ozanam d'après sa correspondance*.... 238
BEATIS (de). — *Voyage du cardinal d'Aragon en Allemagne, Hollande, Belgique, France et Italie*..... 379
BELLI. — *Psalterium davidicum*..... 92
BENZINGER. — *Bilderatlas zur Bibelkunde* 374
BESSMER. — *Philosophie und Theologie des Modernismus* 287
BOCK. — *Le pain quotidien*..... 287
BORNECQUE et MORNET. — *Rome et les Romains*..... 192
BOSSUET. — *Correspondance*, éd. URBAIN et LÉVESQUE, t. VI et VII..... 36 et 464
BOUSQUET. — *L'Unité de l'Eglise et le Schisme grec*..... 284
BOUTARD. — *Lamennais, sa vie et ses doctrines*..... 237
Bulletin de la Société française de philosophie. — Le problème du miracle..... 421
CALVET. — *Lettres de direction du P. Ginhac avec documents recueillis par le P. Calvet*..... 378

CAPELLO. — *De visitatione SS. Liminum et dioeceseon ac de Relatione S. Sedi exhibenda* 184
CARRÈRE. — *Histoire de Notre-Dame de Lourdes* 286
CASTELEIN. — *Le surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes* 424
CHEVALIER, ALBANÈS et FILLET (Voir ALBANÈS) 335
CHEVALIER et ALBANÈS. — *Institutions liturgiques de l'Eglise de Marseille (XIII^e siècle)* 375
CHEVALIER. — *Hymnes et proses inédites de Claude Santeul* 377
COMPAING. — *Le livre de la prière inspirée, les Psaumes.* 89
COSTERUS. — *Meditationes de universa historia dominicae Passionis.* 432
CROUZIL. — *Le Régime légal du culte catholique* 39
— *Le prêtre et les libertés politiques* 39
DELBREL. — *Esto fidelis* 466
DIELH. — *Lateinische altchristliche Inschriften, ausgewaehlt und erklaert* 375
DONCŒUR. — *Beati* 144
EISENHOFER et THALHOFER. — *Handbuch der katholischen Liturgik* . 185
Encyclopédie protestante de HAUCK, *Supplément* 465
ENTRAYGUES. — *Monseigneur de Royère, évêque de Tréguier, dernier évêque de Castres* 232
ESCARD. — *Solutions anciennes et renaissantes de la question sociale.* 142
FABRE. — *Pages d'art chrétien* 43
FILLET, ALBANÈS et CHEVALIER (Voir ALBANÈS) 335
FILLION. — *Le nouveau psautier du bréviaire romain* 90
FOURNIER et THOUVENIN. — *Le Matérialisme et la Science* 142
GENNARI (Cardinal). — *Questions de morale, de droit canonique et de liturgie* 186
GÉRALD. — *L'Evangile du Paysan* 143
GINHAC. — *Lettres de direction avec documents recueillis par le P. A. Calvet* 378
GRANDMAISON DE BRUNO (de). — *Vingt guérisons à Lourdes, discutées médicalement* 424
GRISAR. — *Luther*, tome III 139
GUIBERT. — *Cours de morale théorique et pratique* 186
GUIRAUD. — *Histoire partiale, histoire vraie*, II, *Moyen-Age, Renaissance, Réforme* 138
HAVARD DE LA MONTAGNE. — *Voyage du cardinal d'Aragon en Allemagne, Hollande, Belgique, France et Italie, par De Bealis, traduit de l'Italien* 379

HEINER (Mgr). — *De processu criminali ecclesiastico* 40
LENOBLE. — *Recueil de compositions philosophiques* 425
LESÊTRE. — *Les psaumes du bréviaire* 91
LÉVESQUE (L.). — *Précis de philosophie* 426
Manuel pratique d'action religieuse 378
MORNET et BORNECQUE. — *Rome et les Romains* 192
PICCIRELLI. — *De catholico dogmate universim disquisitio theologica, polemico-critica contra modernistas* 38
PODECHARD. — *L'Ecclésiaste* 328
PRAVIEL. — *Le Cantique des Saisons* 285
La Religion dans le passé et dans le présent 465
RITTER. — *Un umanista teologo, Jacopo Sadoleto* 228
RIVIÈRE. — *Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* 143
ROUSSEAU. — *Guillaume-Joseph Chaminade* 37
SAMOUILLAN. — *La Société française au dix-huitième siècle, d'après les mémoires* 183
SAULZE. — *Le monisme matérialiste en France* 141
SICARD. — *Le clergé de France pendant la Révolution*, tome 1er, *l'effondrement* 234
THALHOFER et EISENHOFER. — *Handbuch der katholischen Liturgik* 185
THÉRON DE MONTAUGÉ. — *Les clochers de brique à l'horizon* 191
THOUVENIN et FOURNIER. — *Le Matérialisme et la Science* 142
TONQUÉDEC (de). — *Immanence, essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel* 188
TRILES. — *La Constitution « Divino Affiatu » et les nouvelles rubriques du Bréviaire romain* 283
VAISSIÈRE (de la). — *Philosophia naturalis* 428
VELGHE. — *Le Bréviaire* 42
VEUILLOT. — *Lettres à Mme Charlotte de Grammont* 96
VIGUÉ. — *Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation* 190
WATRIGANT. — *Les Exercices spirituels à la naissance des Séminaires* 140
ZIMMERMANN. — *Ordinaire de l'Ordre du Mont-Carmel, par Sibert de Beka* 376

Chronique de l'Institut catholique 45, 381, 467

Toulouse. — Imprimerie Edouard Privat. — NAUZE, Imp. — Le Gérant : NAUZE.